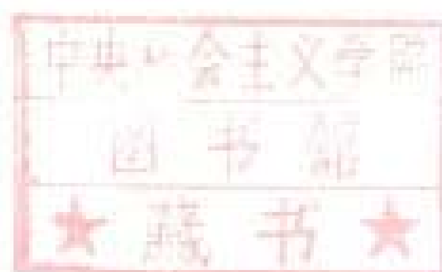
汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上卷

〔英〕罗素著





VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

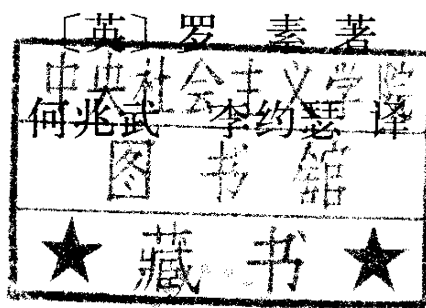
汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系

上 卷

〔英〕罗 素 著
何兆武 李约瑟 译



商务印书馆
1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

西方哲学史

上卷

〔英〕罗素著 何兆武 李约瑟译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·91

1963年9月第1版　　开本 850×1168 1/32

1982年11月北京第5次印刷　　字数 428 千

印数 26,300 册　　印张 18 1/2　插页 4

（60克纸本）定价：2.65 元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

目　录

美国版序言……………………………………………………………… 5
英国版序言……………………………………………………………… 8
緒論………………………………………………………………………11

卷　一　古代哲学

第一篇　前苏格拉底哲学家

第　一　章　希腊文明的兴起……………………………………24
第　二　章　米利都学派…………………………………………49
第　三　章　毕达哥拉斯…………………………………………55
第　四　章　赫拉克利特…………………………………………65
第　五　章　巴門尼德……………………………………………77
第　六　章　恩培多克勒…………………………………………83
第　七　章　雅典与文化的关系…………………………………89
第　八　章　阿那克薩哥拉………………………………………93
第　九　章　原子論者……………………………………………96
第　十　章　普罗泰戈拉………………………………………… 107

第二篇　苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章　苏格拉底……………………………………………… 117
第十二章　斯巴达的影响………………………………………… 131
第十三章　柏拉图见解的来源…………………………………… 143
第十四章　柏拉图的烏托邦……………………………………… 147
第十五章　理念論………………………………………………… 160

第十六章 柏拉图的不朽論……176
第十七章 柏拉图的宇宙生成論……189
第十八章 柏拉图哲学中的知識与知觉……196
第十九章 亚里士多德的形而上学……208
第二十章 亚里士多德的伦理学……224
第二十一章 亚里士多德的政治学……239
第二十二章 亚里士多德的邏輯……252
第二十三章 亚里士多德的物理学……261
第二十四章 希腊早期的数学与天文学……267

第三篇 亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章 希腊化世界……279
第二十六章 犬儒学派与怀疑派……291
第二十七章 伊壁鳩魯派……305
第二十八章 斯多葛主义……319
第二十九章 罗馬帝国与文化的关系……342
第三十章 普罗提諾……358

卷二 天主教哲学

导言……376

第一篇 教父

第一章 犹太人的宗教发展……383
第二章 基督教最初的四个世紀……401
第三章 教会的三位博士……412
第四章 圣奥古斯丁的哲学与神学……433
第五章 公元五世紀和六世紀……450
第六章 圣边奈狄克特与大格雷高里……461

第二篇　經院哲学家

第 七 章　黑暗时期中的罗馬教皇制……476
第 八 章　約翰·司各脫……490
第 九 章　公元十一世紀的教会改革……498
第 十 章　回教文化及其哲学……512
第十一章　公元十二世紀……522
第十二章　公元十三世紀……537
第十三章　圣托馬斯·阿奎那……549
第十四章　弗兰西斯教团的經院哲学家……562
第十五章　教皇制的衰落……577

美国版序言

目前已經有不少部哲学史了，我的目的幷不是要仅仅在它們之中再加上一部。我的目的是要揭示，哲学乃是社会生活与政治生活的一个組成部分：它幷不是卓越的个人所做出的孤立的思考，而是曾經有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。这一目的就要求我們对于一般历史的叙述，比通常哲学史家所做的为多。我还发觉这一点对于一般讀者未必是很熟悉的那几段时期，尤其必要。經院哲学的大时代乃是十一世紀改革的产物，而这些改革又是对于前一个时期的頹废腐化的反作用。如果对于罗馬灭亡与中古教权兴起之間的那几个世紀沒有一些知識的話，就会难于理解十二、三世紀知識界的气氛。在处理这段时期时，正如处理其他时期一样，我的目的仅仅在于提供——就造成哲学家們的时代而言，以及哲学家們对于其形成也与有力焉的那些时代而言，——我认为是若想对哲学家有同情的理解时，有必要加以叙述的一般历史。

这种观点的后果之一就是：它給予一个哲学家的地位，往往幷不就是他的哲学的优异性所应得的地位。例如，就我来說，我认为斯宾諾莎是比洛克更伟大的哲学家，但是他的影响却小得多；因此我处理他就要比处理洛克簡略得多。有些人——例如卢梭和拜伦——虽然在学术的意义上完全不是什么哲学家，但是他們却是如此深远地影响了哲学思潮的气质，以致于如果忽略了他們，便不可能理解哲学的发展。就这一方面而論，甚至于純粹的行动家們有时也具有很大的重要性；很少哲学家对于哲学的影响之大是能

比得上亚力山大大帝、查理曼或者拿破仑的。莱库格斯如果确有其人的话,就更是一个显著的例子了。

企图包罗的时期既然是如此之广,就必须要有大刀阔斧的选择原则。我读过一些标准的哲学史之后,得到了这样一个结论:过分简短的叙述是不会给读者以什么有价值的东西的;因此我就把那些我以为似乎不值得详尽处理的人物(除了极少数的例外)完全略过不提。在我所讨论的人物中,我只提到看来是与他们的生平以及他们的社会背景有关的东西;有时候,我甚至于把某些本身无关重要的细节也记录下来,只要我认为它们足以说明一个人或者他的时代。

最后,对研究我的庞大题材中的任何一部分的专家们,我还该说几句辩解的话。关于任何一个哲学家,我的知识显然不可能和一个研究范围不太广泛的人所能知道的相比。我毫不怀疑,很多人对于我所述及的任何一个哲学家,——除了莱布尼兹之外——都比我知道得多。然而,如果这就成为应该谨守缄默的充分理由,那末结果就会沒有人可以论述某一狭隘的历史片断范围以外的东西了。斯巴达对于卢梭的影响、柏拉图对于十三世纪以前基督教哲学的影响、奈斯脱流斯教派①对于阿拉伯人以及从而对于阿奎那的影响、自从伦巴底诸城的兴起直到今天为止圣安布洛斯对于自由主义的政治哲学的影响,这都是一些只有在一部综合性的历史著作里才能处理的题材。根据这些理由,我要求发现我对于自己题目中某些部分的知识显得不足的读者们鉴谅,如果不需要记住"时间如飞车"的话,我在这些方面的知识本来是会比较充分的。

本书得以问世要归功于巴恩斯(Albert C. Barnes)博士,原稿

① 即景教。——译者

是为宾夕法尼亚大学的巴恩斯基金讲座而写的，其中有一部分曾讲授过。

正如在最近十三年以来我的大部分工作一样，我的妻子巴特雷西亚·罗素在研究方面以及在許多其他方面都曾大大地帮助过我。

伯特兰·罗素

英国版序言

如果要使本书免于受到多于其所应得的严厉的批评（毫无疑问，严厉的批评是它所应得的）的话，作一些辩解和说明就是必要的。

向研究不同学派和个别哲学家们的专家们，应当说几句辩解的话。对于我所论述的每一个哲学家，莱布尼兹可能例外，都有人比我知道得更多。然而，如果要写一部涉及广泛范围的著作，这种情况就是难以避免的：既然我们并不是不死的神仙，则凡写这样书的人，其对于书中任何一部分所花费的时间，势必比一个集中精力于一个作者或一个短时代的人所能花费的时间要少。有些对学术要求严格而毫不宽贷的人们会断言：涉及广泛范围的书根本就不应当写，或者，如果写的话，也应当由许多作者的专题论文所组成。但是许多作者的合作是有其缺点的。如果在历史的运动中有任何统一性，如果在前后所发生的事件之间有任何密切联系；那末，为了把它表述出来，对前后不同时代所发生的事情就应在一个人的思想中加以综合。一个研究卢梭的学者在正确叙述其和柏拉图与普鲁塔克书中的斯巴达的关系方面可能有困难，一个研究斯巴达的历史家未必就能先知般地意识到霍布斯、费希特和列宁。本书的目的正是要显示这样的关系，而这一目的只有通过进行广泛范围的考察才能完成。

哲学史已经很多了，但据我所知，还没有一部其目的与我为自己所定的完全相同。哲学家们既是果，也是因。他们是他们时代的社会环境和政治制度的结果，他们（如果幸运的话）也可能是塑

造后来时代的政治制度信仰的原因。在大多数哲学史中，每一个哲学家都是仿佛出现于眞空中一样；除了頂多和早先的哲学家思想有些联系外，他們的见解总是被描述得好象和其他方面沒有关系似的。与此相反，在眞相所能容許的范围內，我总是試图把每一个哲学家显示为他的环境的产物，显示为一个以籠統而广泛的形式，具体地幷集中地表现了以他作为其中一个成員的社会所共有的思想与感情的人。

这就需要插入一些純粹社会史性质的篇章。如果沒有关于希腊化时代的一些知識，就沒有人能够理解斯多葛派和伊壁鳩魯派，如果不具备一些从第五世紀到第十五世紀基督教发展的知識，就不可能理解經院哲学。因此，我簡单扼要地叙述了在我看来对哲学思想最有影响的主要历史梗概；对于某些讀者可能不很熟习的历史，我还作了极为詳尽的叙述——例如，在初期中世史方面。但在这些历史性的篇章里，我已严格地摒除了任何看来对当时和后代哲学沒有、或很少有关系的情节。

在象本书这样一部著作里，材料的选择是一个很难的問题。如果沒有細节，则作品就会空洞而乏味；如果有細节，又有过分冗长令人难以忍受的危险。我寻求了一个折衷办法，这就是只叙述那些在我看来具有相当重要性的哲学家；关于他們所提到的則是这样一些細节，即使其本身不具有基本重要性，却有着闡明或使描繪显得生动的性质，因而是有价值的。

哲学，从远古以来，就不仅是某些学派的問題，或少数学者之間的論爭問題。它乃是社会生活的一个重要部分，我就是試图这样来考虑它的。如果本书有任何貢献的話，它就是从这样一种观点得来的。

本书的問世，应归功于巴恩斯博士；它原是为宾夕法尼亚大学

巴恩斯基金讲座撰写的，并曾部分地在该处讲授过。

正如在最近13年以来我的大多数著作一样，在研究工作和其他許多方面，我曾受到我的妻子巴特雷西亚·罗素的大力协助。

緒　論

我們所說的"哲学的"人生观与世界观乃是两种因素的产物：一种是传統的宗教与伦理观念，另一种是可以称之为"科学的"那种研究，这是就科学这个詞的最广泛的意义而言的。至于这两种因素在哲学家的体系中所占的比例如何，則各个哲学家大不相同；但是唯有这两者在某种程度上同时存在，才能构成哲学的特征。

哲学这个詞曾經被人以各种方式使用过，有的比較广泛，有的則比較狹隘。我是在一种很广泛的意义上使用这个詞的，现在就把这一点解释一下。

哲学，就我对这个詞的理解来說，乃是某种介乎神学与科学之間的东西。它和神学一样，包含着人类对于那些迄今仍为确切的知識所不能肯定的事物的思考；但是它又象科学一样是訴之于人类的理性而不是訴之于权威的，不管是传統的权威还是启示的权威。一切确切的知識——我是这样主张的——都属于科学；一切涉及超乎确切知識之外的教条都属于神学。但是介乎神学与科学之間还有一片受到双方攻击的无人之域；这片无人之域就是哲学。思辯的心灵所最感到兴趣的一切問題，几乎都是科学所不能回答的問題；而神学家們的信心百倍的答案，也已不再象它們在过去的世紀里那么令人信服了。世界是分为心和物嗎？如果是这样，那么心是什么？物又是什么？心是从属于物的嗎？还是它具有独立的能力呢？宇宙有沒有任何的統一性或者目的呢？它是不是朝着某一个目标演进的呢？究竟有沒有自然律呢？还是我們信仰自然律仅仅是出于我們爱好秩序的天性呢？人是不是天文学家所看到

的那种样子，是由不純粹的碳和水化合成的一块微小的东西，无能地在一个渺小而又不重要的行星上爬行着呢？还是他是哈姆雷特所看到的那种样子呢？也許他同时是两者嗎？有沒有一种生活方式是高貴的，而另一种是卑賤的呢？还是一切的生活方式全属虛幻无謂呢？假如有一种生活方式是高貴的，它所包含的內容又是什么？我們又如何能够实现它呢？善，为了能够值得受人尊重，就必須是永恒的嗎？或者說，哪怕宇宙是坚定不移地趋向于死亡，它也还是值得加以追求的嗎？究竟有沒有智慧这样一种东西，还是看来仿佛是智慧的东西，仅仅是极精炼的愚蠢呢？对于这些問題，在实驗室里是找不到答案的。各派神学都曾宣称能够做出极其确切的答案，但正是他們的这种确切性才使近代人滿腹狐疑地去观察他們。对于这些問題的研究——如果不是对于它們的解答的話，——就是哲学的业务了。

你也許会問，那末为什么要在这些不能解决的問題上面浪費时間呢？对于这个問題，我們可以以一个历史学家的身分来回答，也可以以一个面临着宇宙孤寂的恐怖感的个人的身分来回答。

历史学家所作的答案，在我力所能及的范围內，将在本书內提出来。自从人类能够自由思考以来，他們的行动在許多重要方面都有賴于他們对于世界与人生的各种理論，关于什么是善什么是恶的理論。这一点在今天正象在已往任何时候是同样地眞确。要了解一个时代或一个民族，我們必須了解它的哲学；要了解它的哲学，我們必須在某种程度上自己就是哲学家。这里就有一种互为因果的关系，人們生活的环境在决定他們的哲学上起着很大的作用，然而反过来他們的哲学又在决定他們的环境上起着很大的作用。这种貫穿着許多世紀的交互作用就是本书的主题。

然而，也还有一种比較个人的答案。科学告訴我們的是我們

所能够知道的事物，但我們所能够知道的是很少的；而我們如果竟忘記了我們所不能知道的是何等之多，那末我們就会对許多极重要的事物变成麻木不仁了。另一方面，神学带来了一种武断的信念，說我們对于事实上我們是无知的事物具有知識，这样一来就对于宇宙产生了一种狂妄的傲慢。在鮮明的希望与恐惧之前而不能确定，是会使人痛苦的；可是如果在沒有令人慰藉的神話故事的支持下，我們仍希望活下去的話，那末我們就必須忍受这种不确定。无論是想把哲学所提出的这些問題忘却，还是自称我們已經找到了这些問題的确凿无疑的答案，都是无益的事。教导人們在不能确定时怎样生活下去而又不致为犹疑所困扰，也許这就是哲学在我們的时代仍然能为学哲学的人所做出的主要事情了。

与神学相区别的哲学，开始于紀元前六世紀的希腊。在它經过了古代的历程之后，随着基督教的兴起与罗馬的灭亡，它就又浸沒于神学之中。哲学的第二个伟大的时期自十一世紀起至十四世紀为止，除了象皇帝弗里德里希二世（1195—1250）那样极少数的伟大的叛逆者而外，是完全受天主教会支配着的。这一时期以种种混乱而告結束，宗教改革就是这些混乱的最后結果。第三个时期，自十七世紀至今天，比起前两个时期的任何一个来，更受着科学的支配；传統的宗教信仰仍占重要地位，但却感到有給自己作辯护的必要了；而每当科学似乎是使改造成为必要的时候，宗教信仰总是会被改造的。这一时期很少有哲学家在天主教立場上是正統派，而且在他們的思想里世俗的国家也要比教会重要得多。

社会团結与个人自由，也象科学与宗教一样，在一切的时期里始終是处于一种冲突状态或不安的妥协状态。在希腊，社会团結是靠着对城邦的忠誠而得到保証的；即使是亚里士多德（虽則在他那时候亚力山大正在使得城邦成为过时的陈迹），也看不出任何其

他体制能有更多的优点。个人自由因个人对城邦的責任而被縮減的程度，是大有不同的。在斯巴达，个人所享有的自由要和在現在的德国或俄国一样地少；在雅典，則除了有时候有迫害而外，公民在最好的时代里曾享有过不受国家所限制的极大的自由。希腊思想直到亚里士多德的时代为止，一直为希腊人对城邦的宗教热誠与爱国热誠所支配；它的伦理体系是适应于公民們的生活的，并且有着很大的政治成份在內。当希腊人最初臣服于馬其頓人，而后又臣服于罗馬人的时候，与他們独立的岁月相适应的那些概念就不能再适用了。这就一方面，由于与传統断絕而丧失了蓬勃的生气，而另一方面又产生了一种更为个人化的、更缺少社会性的伦理。斯多葛派认为有德的生活乃是一种灵魂对上帝的关系，而不是公民对国家的关系。这样他們便为基督教准备了道路，因为基督教和斯多葛主义一样，起初也是非政治性的，在它最初的三个世紀里，它的信徒們都是对政府毫无影响的。从亚力山大到君士坦丁的六个半世紀里，社会团結旣不是靠哲学，也不是靠古代的忠誠，而是靠强力，最初是靠軍队的强力，尔后則是靠行政机构的强力，才获得保障的。罗馬軍队、罗馬道路、罗馬法与罗馬官吏首先創立了，随后又維系了一个强大的中央集权的国家。沒有什么是可以归功于罗馬哲学的，因为根本就沒有什么罗馬哲学。

在这个漫长的时期里，从自由的时代所继承下来的希腊观念經历了一番逐漸轉化的过程。某些古老的观念，尤其是那些我們认为最富于宗教色彩的观念，获得了相对的重要性；而另外那些更富理性主义色彩的观念則因为它們不再符合时代的精神，就被人們抛弃了。后来的异教徒們就是以这种方式整理了希腊的传統，使它終于能够被吸收到基督教的教义里来。

基督教把一个早已为斯多葛派学說所包含了的、然而对古代

的一般精神却是陌生的重要见解給普及化了。我指的就是认为一个人对上帝的責任要比他对国家的責任更为必要的那种见解。象苏格拉底和使徒們所說的"我們应該服从神更甚于服从人"的这种见解，在君士坦丁皈依基督教以后一直維持了下来，因为早期基督徒的皇帝們都是**阿利乌斯教派**倾向于**阿利乌斯主义**。当皇帝变成了正統的教徒以后，这种见解就中断了。在拜占廷帝国它却仍然潛存着，正如后来它在俄罗斯帝国一样，俄罗斯帝国的基督教本是从君士坦丁堡传来的[1]。但是在西方，天主教的皇帝們几乎是立即（除了高卢的某几部分而外）就被异教徒的蛮人征服者所取而代之，于是宗教忠貞应优越于政治忠貞的思想就保存了下来，而且在某种程度上迄今依然保存着。

野蛮人的入侵中断了西欧文明达六个世紀之久。但它在爱尔兰却不絕如縷，直到九世紀时丹麦人才摧毁了它；在它灭亡之前它还在那里产生过一位出色的人物，即司各脫·厄里根納。在东罗馬帝国，希腊文明以一种枯朽的形式继續保存下去，好象在一所博物館里面一样，一直到1453年君士坦丁堡的陷落为止。然而除了一种艺术上的传統以及查士丁尼的罗馬法典而外，世界上幷沒有什么重要的东西是出自君士坦丁堡的。

在黑暗时代，自五世紀末叶至十一世紀中叶，西罗馬世界經历了一些非常有趣的变化。基督教所带来的对上帝的責任与对国家的責任两者之間的冲突，采取了教会与国王之間的冲突的形式。教皇的教权伸展到意大利、法国与西班牙、大不列顛与爱尔兰、德国、斯堪的那維亚与波兰。起初，除了在意大利和法国南部以外，教皇对于主教們和修道院长們的控制力量本是很薄弱的；但自从

[1] 这就是为什么現代的俄国人认为我們不应該服从辯証唯物主义有甚于我們应該服从斯大林。

格雷高里第七的时代(十一世紀末)以来，教皇对他們就有了实际而有效的控制力量。从那时候起，教士在整个西欧就形成一个受罗馬指揮的单一組織，巧妙地而又无情地追逐着权势；一直到公元1300 年以后，他們在与世俗統治者的斗爭之中通常总是胜利的。教会与国家之間的冲突不仅是一場教士与俗人的冲突。同时也是一場地中海世界与北方蛮族之間的冲突的重演。教会的統一就是罗馬帝国統一的反响；它的祷文是拉丁文，它的首脑人物主要是意大利人西班牙人和南部法国人。他們的教育（当教育恢复起来之后)也是古典的；他們的法律观念和政府观念在馬尔庫斯·奥勒留皇帝看来要比近代的君主們看来恐怕更容易理解。教会同时既代表着对过去的继續，又代表着当时最文明的东西。

反之，世俗权力則掌握在条頓血統的王侯們的手中，他們企图尽力保持他們从日耳曼森林里所带出来的种种制度。絕对的权力与这些制度是格格不入的；对于这些生气勃勃的征服者們說来显得是既沉悶而又毫无生气的那些法律制度，情形也是如此。国王必須和封建貴族分享自己的权力，但是大家都希望不时地可以采取战爭、謀杀、掠夺或者奸淫的形式以发泄激情。君主們也可以懺悔，因为他們衷心里是虔敬的，而且懺悔本身毕竟也是激情的一种形式。可是教会却永远也不能使他們有近代雇主所要求于，而且通常可以获得于他的雇工們的那种循规蹈矩的良好品行。当精神激动的时候，如果他們不能喝酒、杀人、恋爱，那末征服全世界又有什么用呢？而且他們有勇敢的騎士队伍，为什么要听命于发誓独身而又沒有兵权的书獃子呢？尽管教会不同意，他們仍然保存着决斗和比武的审判方法，而且他們还发展了馬上比武和献殷勤的恋爱。有时候，他們甚至一陣狂暴发作还会杀死显赫的教士。

所有的武装力量都在国王这方面，然而教会还是胜利的。教会


中央社会主义学院
图书館
藏书

获得胜利，部分地是因为它几乎享有教育的独占权，部分地是因为国王們彼此經常互相作战，但是除了极少数的例外，主要地却是因为統治者和人民都深深地相信教会掌握着升天堂的钥匙的权力。教会可以决定一个国王是否应該永恒地升天堂还是下地獄；教会可以解除臣民們效忠的責任，从而就可以鼓动反叛。此外，教会还代表着足以代替无政府状态的秩序，因而就获得了新兴的商人阶級的支持。尤其在意大利，这最后的一点是有决定意义的。

条頓人至少要保持教会一部分的独立性的企图，不仅表现在政治上，也表现在艺术、传奇、騎士道和战争上。但这一点却很少表现在知識界，因为教育差不多是完全限于教士阶級的。中古时代所公开表现出来的哲学并不就是一面精确的时代鏡子，而仅是一党一派的思想鏡子。然而，就在教士里面——尤其是弗兰西斯教团的修道士們——却有相当数目的人，为了各种原因，是和教皇有分歧的。此外，在意大利，文化传播到俗人方面来要比在阿尔卑斯以北早上好几个世紀。弗里德里希第二曾試图建立一种新宗教，这代表着反教廷文化的极端；而托馬斯·阿奎那誕生于弗莱德利克第二具有无上权威的那不勒斯王国，却直到今天始終是教廷哲学的典型闡揚者。大約五十年之后，但丁成就了一套綜合，并且給整个的中古观念世界做出了唯一的一套均衡的发揮。

但丁以后，由于政治上的以及理智上的种种原因，中古哲学的綜合便破灭了。当中古哲学存在的时候，它具有一种整齐而又玲瓏完整的性质，这个体系所論述到的任何一点都是和它那极其有限的宇宙中的其他內容摆在一个非常精确的关系之上的。但是宗教大分裂、宗教大会运动以及文艺复兴的教廷終于导向宗教改革，宗教改革便摧毁了基督教世界的統一性以及經院学者以教皇为中心的政府理論。在文艺复兴时代，新的知識，无論是关于古代的或

是关于地球表面的，都使人厌倦于理論体系；人們感到理論体系是座心灵的监獄。哥白尼天文学賦給地球的地位与人类的地位，远比他們在托勒密的理論中所享有的地位要卑微得多。在知識分子中間，对新事物的乐趣代替了对于推理、分析、体系化的乐趣；虽然在艺术方面文艺复兴仍然崇尚整齐有序，但是在思想方面它却喜欢大量而繁富的混乱无章。在这方面，蒙台涅是这一时代最典型的代表人物。

在政治理論方面，正象除了艺术而外的任何其他事物一样，也发生了秩序的崩潰。中世紀，虽然事实上是动蕩不宁的，但在思想上却被一种要求合法性的热情、被一种非常严謹的政权理論所支配着。一切权力总归是出自上帝；上帝把神圣事物的权力交給了教皇，把俗世事情的权力交給了皇帝。但在十五世紀，教皇和皇帝同样地都丧失了自己的重要性。教皇变成了仅仅是意大利諸侯的一員，他在意大利的强权政治里面从事于种种令人难以置信的复杂而又无耻的勾当。在法国、西班牙和英国，新的君主专制的民族国家在他們自己的領土上享有的权力，是无論教皇或者皇帝都无力加以干涉的。民族国家，主要是由于有了火药的緣故，对人們的思想和感情获得了一种前所未有的影响，并且漸次地摧毀了罗馬所遺留下来的对于文明統一性的信念。

这种政治上的混乱情形在馬基雅弗利的«君王論»一书中得到了表现。政治已沒有任何指导的原則，而变成为赤裸裸的爭夺权力了；至于怎样才能把这种賭博玩得很成功，«君王論»一书也提出了很精明的意见。在希腊的伟大时代里出现过的事，再一次出现于文艺复兴的意大利：传統的道德束縛消失了，因为它們被人认为是与迷信結合在一起的；从羈絆中获得的解放，使得个人精力旺盛而富于創造力，从而便产生了极其罕见的天才的奔放；但是由于道

德敗坏而不可避免地造成的无政府状态与阴謀詭詐，却使得意大利人在集体方面成为无能的了，于是他們也象希腊人一样，倒在了别的远不如他們文明、但不象他們那样缺乏社会团結力的民族的統治之下了。

然而結局并不象在希腊那么惨重，因为許多新的强而有力的民族表现出来他們自己也象意大利人已往那样地能够有伟大的成就，只有西班牙是例外。

从十六世紀以后，欧洲思想史便以宗教改革占主导地位。宗教改革是一場复杂的多方面的运动，它的成功也要归功于多种多样的原因。大体上，它是北方民族对于罗馬东山再起的統治的一种反抗。宗教曾經是征服了欧洲北部的力量，但是宗教在意大利已經衰頹了：教廷作为一种体制还存在着，并且从德国和英国吸取大量的貢賦，但是这些仍然虔誠的民族却对于波尔嘉家族和梅狄奇家族不能怀有什么敬意，这些家族借口要从炼獄里拯救人类的灵魂，而收斂錢財大肆揮霍在奢侈和不道德上。民族的动机、經济的动机和道德的动机都結合在一起，就格外加强了对罗馬的反叛。此外，君王們不久就看出来，如果他們自己領土上的教会完全变成为本民族的，他們便可以控制教会；这样，他們在本土上就要比以往和教皇分享統治权的时候更加强而有力。由于这一切的原因，所以路德的神学改革在北欧的大部分地区，既受統治者欢迎，也受人民欢迎。

天主教教会有三个来源：它的圣教历史① 是犹太的，它的神学是希腊的，它的政府和教会法，至少間接地是罗馬的。宗教改革摒除了罗馬的成份，冲淡了希腊的成份，但是大大地加强了犹太的成份。它就这样和民族主义的力量展开了合作。这些民族主义

① 指圣經中所記述的历史。——譯者

的力量正在摧毁着最初由罗馬帝国而后又被罗馬教会所造成的那种社会团結的成果。在天主教的学說里，神圣的启示并不因为有圣书而結束，而是一代一代地通过教会的媒介继續传下来的；因此，个人的意见之服从于教会，就成为每个人的責任。反之，新教徒則否认教会是传达启示的媒介；眞理只能求之于圣經，每一个人都可以自己解释圣經。如果人們的解释有了分歧，那末也并沒有任何一个由神明所指定的权威可以解决这种分歧。实际上国家已經要求着曾經是属于教会的权利了，但这乃是一种篡夺。在新教的理論里，灵魂与上帝之間是不該有任何尘世的居間人的。

这一变化所起的作用是极其重大的。眞理不再需要請权威来肯定了，眞理只需要內心的思想来肯定。于是很快地就发展起来了一种趋势，在政治方面趋向于无政府主义，而在宗教方面則趋向于神秘主义。这和天主教的正統体系始終是难于适应的。这时出现的并不只是一种新教而是許多的教派；不是一种与經院派相对立的哲学而是有多少位哲学家就有多少种哲学；不是象在十三世紀那样，有一个皇帝与教皇相对立，而是有許許多多的异端的国王。結果无論在思想上还是在文学上，就都有着一种不断加深的主观主义；起初这是作为一种从精神奴役下要求全盘解放的活动，但它却朝着一种不利于社会健康的个人孤立倾向而稳步前进了。

近代哲学始于笛卡儿，他基本上所肯定为可靠的就是他自己和他的思想的存在，外在世界是由此而推出来的。这只是那个通过貝克萊、康德直到費希特的总的发展过程的第一个阶段。到了費希特遂认为万物都只是自我的流溢。这是不健康的；从此之后，哲学一直在企图从这种极端逃到日常生活的常識世界里去。

政治上的无政府主义和哲学上的主观主义携手并进。早在路德在世的时候，就有些不受欢迎又不被承认的弟子們已經发展了

再洗礼的学說了，这种学說有一个时期統治了閔斯特城。再洗礼派摒弃一切的法律，因为他們认为好人是无时无刻不被圣灵所引导的，而圣灵又是不可能受任何公式的束縛的。从这个前提出发，他們就达到了共产主义与两性杂交的結論；因此，他們在經过一段英勇抗抵之后終于被人消灭了。但是他們的学說却采取了更柔和的形式而流传到荷兰、英国和美国；这就是历史上貴格会的起源。在十九世紀又产生了另一种形式更激烈的、已經和宗教不再有联系的无政府主义。在俄国、在西班牙、以及較小的程度上也在意大利，它都有过相当的成功；并且直到今天，它在美国移民当局的眼里还是个可怕的怪物。这种近代的形式虽然是反宗教的，但是仍然具有很多的早期新教的精神；它的不同点主要就在于把路德針对着教皇的那种仇恨轉过来針对着世俗的政府。

主观主义一旦脫繮之后，就只能一泻到底而不能再被束縛于任何的界限之內。新教徒在道德上之强調个人的良心，本质上乃是无政府主义的。但习惯与风俗却是如此之有力，以致于除了象閔斯特那样暂时的爆发而外，个人主义的信徒們在伦理方面仍然是按照传統所认为的道德方式来行动，但这是一种不稳定的平衡。十八世紀的"感性"崇拜开始破坏了这种平衡：一种行为之受到贊美并不是因为它有好結果或者因为它与一种道德教条相符合，而是因为它有那种把它激发起来的情操。从这种态度就发展了象卡萊尔和尼采所表现的那种英雄崇拜，以及拜伦式的对于任何激情的崇拜。

浪漫主义运动在艺术上、在文学上以及在政治上，都是和这种对人采取主观主义的判断方式相联系着的，亦即不把人作为集体的一个成員而是作为一种美感上的愉悅的观照对象。猛虎比綿羊更美丽，但是我們宁願把它关在籠子里。典型的浪漫派却要把籠

子打开来，欣賞猛虎消灭綿羊时那幕壮丽的纵身一跃。他鼓励着人們想象他們自己是猛虎，可是如果他成功的話，結果并不会是完全愉快的。

針对着近代主观主义的比較不健康的形式，曾經出现过各种不同的反应。首先是一种折衷妥协的哲学，即自由主义的学說，它企图給政府和个人指定其各自的領域。这种学說的近代形式是从洛克开始的，洛克对于“热情主义”——即再洗礼派的个人主义——和对于絕对的权威以及对传統的盲目服从，是同样地反对的。另一种更彻底的反抗則导致了国家崇拜的理論，这种理論把天主教所給予教会，甚至于有时候是給予上帝的那种地位給了国家。霍布斯、卢梭和黑格尔代表了这种理論的各个不同方面，而他們的学說在实践上就体现为克伦威尔、拿破侖和近代的德国。共产主义在理論上是和这些哲学距离得非常遙远的，但是在实践上也趋向于一种与国家崇拜的結果极其相似的社会形态。

自从公元前600年直到今天这一全部漫长的发展史上，哲学家們可以分成为希望加强社会約束的人与希望放松社会約束的人。与这种区别相联系着的还有其他的区别。紀律主义分子宣揚着某种或新或旧的教条体系，并且因此在或多或少的程度上就不得不仇視科学，因为他們的教条并不能从經驗上加以証明。他們几乎总是教訓人說，幸福并不就是善，而惟有“崇高”或者“英雄主义”才是值得願望的。他們对于人性中的非理性的部分有着一种同情，因为他們感到理性是不利于社会团結的。另外一方面，則自由主义分子，除了极端的无政府主义者而外，都傾向于科学、功利与理性而反对激情，并且是一切較深刻形式的宗教的敌人。这种冲突早在我們所认为的哲学兴起之前就在希腊存在着了，并且在早期的希腊思想中已經十分显著。它变成为各种形式，一直持續

到今天，并且无疑地将会持續到未来的时代。

很显然，在这一爭論中——就象所有經历了漫长时期而存留下来的爭論一样——每一方都是部分正确的而又部分錯誤的。社会团結是必要的，但人类迄今还不曾有过单凭說理的論辯就能加强团結的事。每一个社会都受着两种相对立的危险的威胁：一方面是由于过分讲紀律与尊敬传統而产生的僵化，另一方面是由于个人主义与个人独立性的增长而使得合作成为不可能，因而造成解体或者是对外来征服者的屈服。一般說来，重要的文明都是从一种严格和迷信的体系出发，逐漸地松弛下来，在一定的阶段就达到了一个天才輝煌的时期；这时，旧传統中的好东西继續保存着，而在其解体之中所包含着的那些坏东西則还沒有来得及发展。但是随着坏东西的发展，它就走向无政府主义，从而不可避免地走向一种新的暴政，同时产生出来一种受到新的教条体系所保証的新的綜合。自由主义的学說就是想要避免这种无休止的反复的一种企图。自由主义的本质就是企图不根据非理性的教条而获得一种社会秩序，并且除了为保存社会所必須的束縛而外，不再以更多的束縛来保証社会的安定。这种企图是否可以成功，只有未来才能够断定了。

卷一　古代哲学

第一篇　前苏格拉底哲学家

第一章　希腊文明的兴起

在全部的历史里，最使人感到惊异或难于解說的莫过于希腊文明的突然兴起了。构成文明的大部分东西已經在埃及和美索不达米亚存在了好几千年，又从那里传播到了四邻的国家。但是其中却始終缺少着某些因素，直等到希腊人才把它們提供出来。希腊人在文学艺术上的成就是大家熟知的，但是他們在純粹知識的領域上所做出的貢献还要更加不平凡。他們首創了数学、[1]科学和哲学；他們最先写出了有别于純粹編年表的历史书；他們自由地思考着世界的性质和生活的目的，而不为任何因袭的正統观念的枷索所束縛。所发生的一切都是如此之令人惊异，以至于直到最近的时代，人們还滿足于惊叹并神秘地談論着希腊的天才。然而现在已經有可能用科学的观念来了解希腊的发展了，而且的确也值得我們这样去做。

哲学是从泰勒斯开始的，他預言过一次日蝕，所以我們就很幸运地能够根据这件事实来断定他的年代；据天文学家說，这次日蝕出现于公元前585年。哲学和科学原是不分的，因此它們是一

① 埃及和巴比伦人已經有了算术和几何学了，但主要地是凴經驗。从一般的前提来进行演繹的推理，这是希腊人的貢献。

起誕生于公元前第六世紀的初期。在这以前，希腊及其邻国曾发生过什么事情呢?任何一种回答都必然有一部分是揣测性的，但考古学在本世紀里所給我們的知識已經比我們祖先們所掌握的要多得多了。

文字的发明在埃及大約是在公元前4000年左右，在巴比伦也晚不了太多。两国的文字都是从象形的图画开始的。这些图画很快地就約定俗成，因而語詞是用会意文字来表示的，就象中国目前所仍然通行的那样。在几千年的过程里，这种繁复的体系发展成了拼音的文字。

埃及和美索不达米亚早期文明的发展是由于有尼罗河、底格里斯河和幼发拉底河，它們使得农业易于进行而又产量丰富。这些文明在許多方面都有些象西班牙人在墨西哥和秘魯所发现的文明。这里有一个具有专制权力的神圣国王；在埃及，他还領有全部的土地。这里有一种多神教，国王和这种多神教的至高无上的神有着特殊亲密的关系。有軍事貴族，也有祭司貴族。如果君主懦弱或者战争不利，祭司貴族往往能够侵凌王权。土地的耕种者是农奴，隶属于国王、貴族或祭司。

埃及的神学和巴比伦的神学頗为不同。埃及人主要的关怀是死亡，他們相信死者的灵魂要进入阴間，在那里，奥西里斯要根据他們在地上的生活方式来审判他們。他們以为灵魂終会回到身体里面来的；这就产生了木乃伊以及豪华的陵墓建筑。金字塔群就是公元前4000年末叶和3000年初叶的历代国王們所建造的。这一时期以后，埃及文明就变得越来越僵化了，并且宗教上的保守主义使得进步成为不可能。約当公元前1800年，埃及被称为喜克索斯人的閃族人所征服，他們統治埃及約有两个世紀。他們在埃及并沒有留下持久的痕迹，但是他們在这里的出现一定曾經有助于

埃及文明在叙利亚和巴勒斯坦的传播。

巴比伦的发展史比埃及更带有黷武好战的性质。最初的統治种族并不是閃族，而是“苏瑪連”人，这种人的起源我們还不清楚。他們发明了楔形文字，征服者的閃族就是从他們这里接受了楔形文字的。曾經有一个时期，有許多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神馬尔督克便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的那种地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时間更早得多。

埃及与巴比伦的宗教正象其他古代的宗教一样，本来都是一种生殖性能崇拜。大地是阴性的，而太阳是阳性的。公牛通常被认为是阳性生殖性能的化身，牛神是非常普遍的。在巴比伦，大地女神伊什塔尔在众女神之中是至高无上的。这位“伟大的母亲”在整个的西亚洲以各种不同的名称而受人崇拜。当希腊殖民者在小亚細亚为她建筑神殿的时候，他們就称她为阿尔蒂米斯，并且把原有的礼拜仪式接受过来。这就是“以弗所人的狄阿娜”① 的起源。基督教又把她轉化成为童貞女瑪利亚，但是到了以弗所宗教大会上才规定把“圣母”这个头銜加給我們的教母。

只要一种宗教和一个帝国政府結合在一起，政治的动机就会大大改变宗教的原始面貌。一个男神或一个女神便会和国家联系起来，他不仅要保証丰收，而且还要保証战爭胜利。富有的祭司阶級规定出一套教礼和神学，并且把帝国各个組成部分的一些神都安排在一个万神殿里。

通过与政府的联系，神也就和道德有了联系。立法者从神那

① 狄阿娜是阿尔蒂米斯的拉丁文的对称。在希腊文的圣經里提到的是阿尔蒂米斯，而英譯本則称为狄阿娜。

里接受了他們的法典，因此犯法就是亵瀆神明。现在所知的最古老的法典，就是公元前2100年左右巴比伦王罕姆拉比的法典；国王宣告这一法典是由馬尔督克交付給他的。在整个的古代，道德与宗教之間的这种联系变得越来越密切。

巴比伦的宗教与埃及的宗教不同，它更关心的是现世的繁荣而不是来世的幸福。巫术、卜筮和占星术虽然并不是巴比伦所特有的，然而在这里却比在其他地方更为发达，并且主要地是通过巴比伦它們才在古代的后期获得了它們的地位。从巴比伦也流传下来了某些属于科学的东西：一日分为24小时，圓周分为360度；以及日月蝕周期的发现。这就使他們能够准确地預言月蝕，并能以某种盖然性来預言日蝕。巴比伦的这种知識，我們下面将会看到，泰勒斯是得到了的。

埃及与美索不达米亚的文明是农业的文明，而周围民族的文明最初則是畜牧的文明。商业的发展起初几乎完全是海上的，随着商业的发展就出现了一种新的因素。直到公元前1000年左右，武器还是用青銅制造的，有些国家自己本土上并不具备这种必要的金属，便不得不从事貿易或者海盜掠夺以求获得它們。海盜掠夺只是一时的权宜，而在社会与政治条件相当稳定的地方，商业就被人认为更加有利可图。在商业方面，克里特島似乎是先驅者。大約有十一个世紀之久，可以說从公元前2500至公元前1400年，在克里特曾存在过一种艺术上极为先进的文化，被称为米諾文化。克里特艺术的遺物給人以一种欢愉的、几乎是頹废奢靡的印象，与埃及神殿那种令人可怖的阴郁是迥然不同的。

关于这一重要的文明，在阿瑟·伊万斯爵士以及其他諸人的发掘以前，人們几乎是一无所知。那是一种航海民族的文明，与埃及保持着密切的接触（除了喜克索斯人統治的时代是例外）。从埃

及的图画里显然可以看出，克里特的水手們在埃及和克里特之間进行过相当可观的商业，这种商业約当公元前 1500 年左右达到了它的頂峰。克里特的宗教似乎与叙利亚和小亚細亚的宗教有着許多的相同之点，但是在艺术方面则与埃及的相同之点更多些，虽然克里特的艺术是非常有独創性的，并且是充滿了可惊訝的生命力的。克里特文明的中心是所謂諾索斯的"米諾宫"，古典希腊的传說里一直流传着对它的追忆。克里特的宫殿是极其壮丽的，但是大約在公元前十四世紀的末期被毁掉了，或許是被希腊的侵略者所毁掉的。克里特历史的紀年，是从在克里特所发现的埃及器物以及在埃及所发现的克里特器物而推断出来的；我們的知識全都是靠着考古学上的証据。

克里特人崇拜一个女神，也許是几个女神。最为明确无疑的女神就是"动物的女主人"，她是一个女猎人，或許就是古典的阿尔蒂米斯的起源①。她或者另一女神，也是一位母亲；除了"动物的男主人"而外，唯一的男神就是她的少子。有証据可以說明克里特人是信仰死后的生命的，正如埃及的信仰一样，认为人死之后，生前的作为就要受到賞罰。但是总的說来，从克里特的艺术上看，似乎他們是欢愉的民族，并沒有受到阴沉的迷信的很大压迫。他們喜欢斗牛，斗牛时女斗士和男斗士一样地表演出惊人的絕技。斗牛是宗教仪式，阿瑟·伊万斯爵士以为斗牛者属于最高的貴族。传下来的图画都是非常生动而逼真的。

克里特人有一种直綫形的文字，但是还沒有人能够辨識。他們在国內是和平的，他們的城市沒有城墙；他們无疑地是受海权的保护的。

---

① 她有一个孿生弟兄或配偶，就是"动物的男主人"。但是他比較不重要。把阿尔蒂米斯与小亚細亚的偉大的母亲当成一个人，乃是后来的事。

在米諾文明毀灭之前，約当公元前 1600 年左右，它传到了希腊大陆，在大陆上經历了逐漸蛻化的阶段直至公元前 900 年为止。这种大陆文明就叫迈錫尼文明；它是由于发掘帝王的陵墓以及发掘山頂上的堡垒而被人发现的，这說明了他們比克里特島上的人更害怕战争。陵墓及堡垒始終都給古典希腊的想象力以强烈的印象。宮殿里的較古老的艺术品若不是确乎出于克里特工匠之手，也是与克里特工艺密切接近的。隔着一层朦朧的传說所见到的迈錫尼文明，正是荷馬詩歌所描写的文明。

关于迈錫尼人还有許多不清楚的地方。他們的文明是他們被克里特人所征服的結果嗎？他們說希腊語呢，抑或他們是一种較早的土著种族呢？对于这些問題还不可能有确切的答案，但是总的說来，他們很可能是說希腊語的征服者，并且至少貴族是来自北方的头发漂亮的侵入者，这些人带来了希腊的語言①。希腊人前后以三次連續的浪潮进入希腊，最初是伊奥尼亚人，然后是亚該亚人，最后是多利亚人。伊奥尼亚人虽然是征服者，但似乎相当完整地采納了克里特的文明，正象后来罗馬人采納了希腊的文明一样。但是伊奥尼亚人被他們的后继者亚該亚人所侵扰，并且大部分被赶走了。从波伽兹-科易所发掘出来的喜特人的书版里，我們可以知道亚該亚人在公元前十四世紀曾有过一个庞大的有組織的帝国。迈錫尼文明已經被伊奥尼亚和亚該亚人的战争所削弱，实际上就被最后的希腊侵略者多利亚人所毁灭了。以前的侵入者大部分采納了米諾的宗教，但是多利亚人却保存了他們祖先的原始的印度-欧罗巴宗教。然而迈錫尼时代的宗教却仍然不絕如縷，尤其是在下层阶級之中；而古典时代希腊的宗教就是这两种宗教的混合物。

① 见尼尔逊（Martin P. Nilsson）：《米諾-迈錫尼宗教及其在希腊宗教中的残余》，第 11 頁以下。

虽然上叙的情况可能是事实，但是我們必須記得我們并不知道迈锡尼人究竟是不是希腊人。我們所知道的只是他們的文明毁灭了，在它告終的时候，鉄就代替了青銅；并且有一个时期海上霸权轉到腓尼基人的手里。

在迈锡尼时代的后期及其結束之后，有些入侵者定居下来变成了农耕者；而另有些入侵者則继續推进，首先是进入希腊群島和小亚細亚，然后进入西西里和意大利南部，他們在这些地方建立了城市，靠海上貿易为生。希腊人最初便是在这些海上城市里作出了对于文明的嶄新的貢献；雅典的霸权是后来才出现的，而当它出现的时候也同样地是和海权結合在一起的。

希腊大陆是多山地区，而且大部分是荒瘠不毛的。但是它有許多肥沃的山谷，通海便利，而彼此間方便的陆地交通則为群山所阻隔。在这些山谷里，小小的各自分立的区域社会就成长起来，它們都以农业为生，通常环繞着一个靠近海的城市。在这种情况之下很自然的，任何区域社会的人口只要是增长太大而国内資源不敷时，在陆地上无法謀生的人就会去从事航海。大陆上的城邦就建立了殖民地，而且往往是在比本国更容易謀生得多的地方。因此在最早的历史时期，小亚細亚、西西里和意大利的希腊人都要比大陆上的希腊人富有得多。

希腊不同地区的社会制度也是大有不同的。在斯巴达，少数貴族就靠着压迫另一种族的农奴的劳动而过活；在較貧穷的农业区，人口主要的是那些靠着自己的家庭来耕种自己土地的农民們。但是在工商业繁荣的地区，自由的公民則由于使用奴隶而发財致富——采矿使用男奴隶，紡織則使用女奴隶。在伊奥尼亚，这些奴隶都是四隣的野蛮人，照例最初都是战争中的俘获。財富越增加，則有地位的妇女也就越孤立，后来她們在希腊的文明生活里几乎

沒有地位了，只有斯巴达是例外。

一般的发展情况是最初由君主制过渡到貴族制，然后又过渡到僭主制与民主制的交替出现。国王們并不象埃及的和巴比伦的国王那样具有絕对的权力，他們須听从元老会議的劝告，他們违背了习俗便不会不受懲罰。“僭主制”并不必然地意味着坏政府，而仅仅指一个不是由世袭而掌权的人的統治。“民主制”即指全体公民的政府，但其中不包括奴隶与女人。早期的僭主正象梅狄奇家族那样，乃是由于他們是財閥政治中最富有的成員而获得权力的。他們的財富来源往往是占有金銀矿，并且由于伊奥尼亚附近吕底亚王国传来了新的鑄币制度而大发其財[1]。鑄币似乎是公元前700年以前不久被人发明的。

商业或海盜掠夺——起初这两者是很难分别的——对于希腊人最重要的結果之一，就是使他們学会了书写的艺术。虽然书写在埃及和巴比伦已經存在过几千年了，而且米諾的克里特人也曾有过一种文字（这种文字还沒有人能識別），然而并沒有任何决定性的証据可以証明希腊人在公元前十世紀左右以前是会写字的。他們从腓尼基人那里学到书写的技术；腓尼基人正象其他叙利亚的居民一样，受着埃及和巴比伦两方面的影响，而且在伊奥尼亚、意大利和西西里的希腊城市兴起之前，他們一直握有海上商业的霸权。公元前十四世紀时，叙利亚人給伊克納頓（埃及的异端国王）写信仍然使用巴比伦的楔形文字；但是推罗的西拉姆（公元前969—936年）已經用腓尼基字母了，腓尼基字母或許就是从埃及文字中发展出来的。最初埃及人使用一种純粹的图画文字；这些图画日益通行以后就逐渐地代表音节（即图形所代表的事物的名字

① 见烏雷(P.N.Ure)：《僭主制的起源》。

的第一个音节)，終于根据“A是一个射青蛙的射手”[1]的原則而代表单独的字母了。最后的这一步埃及人自己幷沒有完成，而是由腓尼基人完成的，而这就給了字母以一切的便利。希腊人又从腓尼基人那里借来这种字母加以改变以适合他們自己的語言，幷且加入了母音而不是象以往那样仅有子音，从而就作出了重要的創造。毫无疑問，获得了这种便利的书写方法就大大促进了希腊文明的兴起。

希腊文明第一个有名的产儿就是荷馬。关于荷馬的一切全都是推測，但是最好的意见似乎是认为，他是一系列的詩人而幷不是一个詩人。或許依里亚特和奥德賽两书完成的期間約占200年的光景，有人說是从公元前750—550年，[2]而另有人认为“荷馬”在公元前八世紀末就差不多已經写成了[3]。荷馬詩現存的形式是被比西斯垂塔斯带給雅典的，他在公元前560至527年(包括間断期)执政。从他那时以后，雅典的青年就背誦着荷馬，而这就成为他們教育中最重要的部分。但在希腊的某些地区，特别是在斯巴达，荷馬直到較晚的时期，才享有同样的声望。

荷馬的詩歌好象后期中世紀的宮廷传奇一样，代表着一种已經开化了的貴族阶級的观点，它把当时在人民群众中依然流行的各种迷信看成是下等人的东西而忽略过去。但是到了更后来的时期，許多这些迷信又都重见天日了。近代作家根据人类学而得到的結論是：荷馬决不是原著者，而是一个删定者，他是一个十八世紀式的古代神話的詮释家，怀抱着一种上层阶級文质彬彬的启蒙

---

① 例如希伯来字母的第三个字“gimel”指“駱駝”，而这个字的符号就是一幅約定俗成的駱駝图形。

② 貝洛赫：《希腊史》第12章。

③ 罗斯多夫采夫：《古代世界史》卷一，第399頁。

理想。在荷馬詩歌中，代表宗教的奧林匹克的神祇，无論是在当时或是在后世，都不是希腊人唯一崇拜的对象。在人民群众的宗教中，还有着更黑暗更野蛮的成份，它們虽然在希腊智慧的盛期被压抑下去了，但是一等到衰弱或恐怖的时刻就会迸发出来。所以每逢衰世便証明了，被荷馬所擯弃的那些宗教迷信在整个古典时代里依然继續保存着，只不过是半隐半显罢了。这一事实說明了許多事情，否則的話，这些事情便似乎是矛盾而且令人感到惊异的了。

任何地方的原始宗教都是部族的，而非个人的。人們举行一定的仪式，通过交感的魔力以增进部族的利益，尤其是促进植物、动物与人口的繁殖。冬至的时候，一定要祈求太阳不要再减少威力；春天与收获季节也都要举行适当的祭礼。这些祭礼往往能鼓动伟大的集体的热情，个人在其中消失了自己的孤立感而觉得自己与全部族合为一体。在全世界，当宗教演进到一定阶段时，做牺牲的动物和人都要按照祭礼被宰杀吃掉的。在不同的地区，这一阶段出现的时期也頗为不同。以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持續得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭。不带有这种残酷的景象的祈求丰收的仪式，在全希腊也很普遍；特别是伊留希斯神秘教的象征主义，根本上是农业的。

必須承认，荷馬詩歌中的宗教并不很具有宗教气味。神祇們完全是人性的，与人不同的只在于他們不死，并具有超人的威力。在道德上，他們沒有什么值得称述的，而且也很难看出他們怎么能够激起人們很多的敬畏。在被人认为是晚出的几节詩里，是用一种伏尔泰式的不敬在处理神祇們的。在荷馬詩歌中所能发现与眞正宗教感情有关的，并不是奧林匹克的神祇們，而是連宙斯也要服从的“运命”、“必然”与“定数”这些冥冥的存在。运命对于整个

希腊的思想起了极大的影响，而且这也許就是科学之所以能得出对于自然律的信仰的淵源之一。

荷馬的神祇們乃是征服者的貴族阶級的神祇，而不是那些实际在耕种土地的人們的有用的丰产之神。正如吉尔伯特·穆莱所說的①：

"大多数民族的神都自命曾經創造过世界，奧林匹克的神并不自命如此。他們所做的，主要是征服世界。……当他們已經征服了王国之后，它們又干什么呢？他們关心政治嗎？他們促进农业嗎？他們从事商业和工业嗎？一点都不。他們为什么要从事任何老实的工作呢？依靠租稅并对不納稅的人大发雷霆，在他們看来倒是更为舒适的生活。他們都是些嗜好征服的首領，是些海盜之王。他們既打仗，又宴飲，又游玩，又作乐；他們开怀痛飲，并大声嘲笑那伺候着他們的瘸鉄匠。他們只知怕自己的王，从来不知惧怕别的。除了在恋爱和战爭中而外，他們从来不說謊。"

荷馬笔下的人間英雄們，在行为上也一样地不很好。为首的家庭是庇勒普斯家族，但是它并沒有能够成功地建立起一个幸福的家庭生活的榜样。

"这个王朝的建立者，亚洲人坦达魯斯，是以直接对于神祇的进攻而开始其事业的；有人說，他是以企图誘騙神祇們吃人肉，吃他自己的儿子庇勒普斯的肉而开始的。庇勒普斯在奇迹般地复活了之后，也向神祇們进攻。他那場对比薩王奧諾謨斯的有名的車賽，是靠了后者的御夫米尔特勒斯的帮助而获得胜利的。然后他又把他原来允許給以报酬的同盟者干掉，把他扔到海里去。于是詛咒便以希腊人所称为'阿特'(ate)②的形式——如果实际上那不

① 《希腊宗教的五个阶段》，第67頁。

② 按此字希腊文为"ἄτη"，指由天譴而招致的一种愚昧和对于是非善恶的模糊而言。——中译本编者

是完全不可抗拒的、至少也是一种强烈的犯罪冲动——传給了他的儿子阿特鲁斯和泰斯提司。泰斯提司奸污了他的嫂子，并且因而便把家族的幸运，即有名的金毛羊，偷到了手中。阿特鲁斯反过来設法放逐了他的兄弟，而又在和解的藉口之下召他回来，宴請他吃自己孩子的肉。这种詛咒又由阿特鲁斯遺传給他的儿子阿加米侬。阿加米侬由于杀了一只作牺牲的鹿而冒犯了阿尔蒂米斯；于是他牺牲自己的女儿伊妃格尼亚来平息这位女神的盛怒，并得以使他的舰队安全到达特罗伊。阿加梅侬又被他的不貞的妻子和她的情夫，即泰斯提司所留下来的一个儿子厄极斯特斯，謀杀了。阿加米侬的儿子奥瑞斯提斯又杀死了他的母亲和厄极斯特斯，为他的父亲报了仇"。[1]

荷馬的詩作为一部完成的定稿，乃是伊奥尼亚的产物，伊奥尼亚是希腊小亚細亚及其邻近島屿的一部分。至迟当公元前六世紀的时候，荷馬的詩歌已經固定下来成为目前的形式。也正是在这个世紀里，希腊的科学、哲学与数学开始了。在同一个时期，世界上的其他部分也在发生着具有根本重要意义的事件。孔子、佛陀和瑣罗亚斯特，如果他們确有其人的話，大概也是属于这个世紀的。[2] 在这个世紀的中叶，波斯帝国被居魯士建立起来了；到了这个世紀的末叶，曾被波斯人允許过有限度的自主权的伊奥尼亚的希腊城市举行过一次未成功的叛变，这次叛变被大流士鎭压下去，其中最优秀的人物都成了逃亡者。有几位这个时期的哲学家就是流亡者，他們在希腊世界未遭奴役各部分，从一个城流浪到另一个城，传播了直迄当时为止主要地是局限于伊奥尼亚的文明。他們

① 魯斯(H.G.Rose)：《希腊的原始文化》1925年版，第193頁。

② 但是瑣罗亚斯特的年代揣测的成份很大。有人把他推早到公元前1000年左右。见《劍桥古代史》卷4，第207頁。

在周游的时候受到殷勤的款待。色諾芬尼也是一个流亡者，鼎盛期約当公元前六世紀后期，他說过："在冬天的火旁，我們吃过一頓很好的飯，喝过美酒，嚼着豆子，躺在柔軟的床上的时候，我們就要談下面的这些話了：'您是哪一国人？您有多大年紀，老先生？米底人出现的时候，您是多大年紀？'" 希腊的其他部分，在沙拉米战役和普拉提亚战役中，继續保持了自己的独立。此后，伊奥尼亚也获得了一个时期的自由。①

希腊分为許多独立的小国家，每个国家都包括一个城市及其附近的农业区。在希腊世界的各个不同地区，文明的水平是大有不同的，仅有少数的城市对于希腊成就的整体有过貢献。关于斯巴达，我在后面还要詳細談到，它仅在軍事意义上是重要的，而并不是在文化上。哥林多是富庶而又繁荣的，是一个巨大的商业中心，但是并沒有出现过多少伟大的人物。

其次，也有純粹农乡的地区，例如膾炙人口的阿加底亚，城市人都把它想象为牧歌式的，但它实际上却充滿了古代的野蛮恐怖。

居民們崇拜牧神潘，他們有許多种丰收的祭仪，并且往往是以一根方柱代替神象来进行仪式的。山羊是丰收的象征，因为农民們太穷，不可能有牛。当粮食不够的时候，人們就毆打潘的神象（在偏僻的中国乡村里，至今还仍然有类似的事情）。有一种想象中的狼人族，或許是与以人作牺牲以及吃人肉的风气有关。那时以为誰若是吃了作牺牲的人的祭肉，就会变成一个狼人。有一个供奉宙斯·里凱欧斯（即狼宙斯）的洞；在这个洞里，人是沒有

① 雅典被斯巴达人击敗的結果，是波斯人又获得了小亚細亚的全部海岸，波斯人对該地的权利在安达希达斯和約（公元前387—386年）中得到了承认。大約五十年以后，它們被并入亚历山大帝国。

影子的，走进去的人在一年之內便要死掉。这一切迷信在古典时代还都仍然盛行着。[1]

潘原来的名字是"帕昂"，意思是飼养人或牧人；在公元前五世紀波斯战爭之后，雅典人也采用了对潘的崇拜，于是他便获得了这个更为人所熟悉的名字，而这个名字的意义翻譯出来就是"全神"[2]。

然而在古代的希腊也有許多东西，我們可以感觉到就是我們所理解的宗教。那不是和奥林匹克諸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者說巴庫斯相联系的，我們极其自然地把这个神想象成多少是一个不名誉的酗酒与酩酊大醉之神。由于对他崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了許多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分的作用；这种崇拜发展的途径是极其値得注目的，任何一个想要研究希腊思想发展的人都必須好好加以理解。

狄奥尼索斯或者說巴庫斯，原来是色雷斯的神。色雷斯人远比不上希腊人文明，希腊人把色雷斯人看成是野蛮人。正象所有的原始农耕者一样，他們也有各种丰收的祭仪和一个保护丰收之神。他的名字便是巴庫斯。巴庫斯究竟是人形还是牛形，这一点始終不太清楚。当他們发现了制造麦酒的方法时，他們就认为酣醉是神圣的，并讚美着巴庫斯。后来他們知道了葡萄而又学会了飲葡萄酒的时候，他們就把巴庫斯想像得更好了。于是他保护丰收的作用，一般地就多少变成从屬于他对于葡萄以及因酒而产生的那种神圣的顚狂状态所起的作用了。

对于巴庫斯的崇拜究竟是什么时候从色雷斯传到希腊来的，

① 罗斯：《原始希腊》第65頁以下。

② 哈里逊(J.E.Harrison)：《希腊宗教研究导言》第651頁。

我們幷不清楚，但它似乎是刚刚在历史时期开始之前。对巴庫斯的崇拜遇到了正統派的敌視，然而这种崇拜毕竟确立起来了。它包含着許多野蛮的成份，例如，把野兽撕成一片片的，全部生吃下去。它有一种奇异的女权主义的成份。有身分的主妇們和少女們成群結队地在荒山上整夜欢舞欲狂，那种酣醉部分地是由于酒力，但大部分却是神秘性的。丈夫們觉得这种做法令人煩恼，但是却不敢去反对宗教。这种又美丽而又野蛮的宗教仪式，是写在幼利披底的剧本《酒神》之中的。

巴庫斯在希腊的胜利幷不令人惊异。正象所有开化得很快的社会一样，希腊人，至少是某一部分希腊人，发展了一种对于原始事物的爱慕，以及一种对于比当时道德所裁可的生活方式更为本能的、更加热烈的生活方式的热望。对于那些由于强迫因而在行为上比在感情上来得更文明的男人或女人，理性是可厌的，道德是一种負担与奴役。这就在思想方面、感情方面与行为方面引向一种反动。这里与我們特别有关的是思想方面的反动，但是关于感情与行为方面的反动要先談几句話。

文明人之所以与野蛮人不同，主要的是在于**审愼**，或者用一个稍微更广义的名詞，即深謀远慮。他为了将来的快乐，哪怕这种将来的快乐是相当遙远的，而願意忍受目前的痛苦。这种习慣是随着农业的兴起而开始变得重要起来的；沒有一种动物，也沒有一种野蛮人会为了冬天吃粮食而在春天工作，除非是极少数純属本能的行动方式，例如蜜蜂酿蜜，或者松鼠埋栗子。在这种情况下，幷沒有深謀远慮；它只有一种直接行动的冲动，这对一个人类观察者来說，显然在后来証明了是有用的。唯有当一个人去做某一件事幷不是因为受冲动的驅使，而是因为他的理性告訴他說，到了某个未来时期他会因此而受益的时候，这时候才出现了眞正的深

謀远虑。打猎不需要深謀远虑，因为那是愉快的；但耕种土地是一种劳动，而并不是出于自发的冲动就可以做得到的事。

文明之抑制冲动不仅是通过深謀远虑（那是一种加于自我的抑制），而且还通过法律、习惯与宗教。这种抑制力是它从野蛮时代继承来的，但是它使这种抑制力具有更少的本能性与更多的組織性。某些行动被认为是犯罪的，要受到懲罰，另外又有些行动虽然不受法律懲罰，但被視为是邪恶的，并且使犯有这种罪行的人遭受社会的指責。私有財产制度带来了女性的从属状态，同时通常还創造出来一个奴隶阶級。一方面是把社会的目的强加給个人，而另一方面，个人已經获得了一种习惯把自己的一生視为是一个整体，于是越来越多地为着自己的未来而牺牲自己的目前。

很显然的，这种过程可以推行得很过分，例如守财奴便是如此。但是纵使不推行到这样的极端，审愼也很容易造成丧失生命中某些最美好的事物。巴庫斯的崇拜者就是对于审愼的反动。在沉醉状态中，无論是肉体上或者是精神上，他都又恢复了那种被审愼所摧毁了的强烈感情；他觉得世界充滿了欢愉和美；他的想象从日常顾虑的监狱里面解放了出来。举行巴庫斯礼便造成了所謂的“激情状态”，这个名詞在字源上是指神进入了崇拜者的体內，崇拜者相信自己已經与神合而为一。人类成就中最伟大的东西大部分都包含有某种沉醉的成份[1]，某种程度上的以热情来扫除审愼。沒有这种巴庫斯的成份，生活便会沒有趣味；有了巴庫斯的成份，生活便是危险的。审愼对热情的冲突是一場貫穿着全部历史的冲突。在这場冲突中，我們不应完全偏袒任何一方。

在思想的領域內，清醒的文明大体上与科学是同义語。但是

① 我是指精神的沉醉而不是指酗酒的沉醉。

毫不搀杂其他事物的科学，是不能使人满足的；人也需要有热情、艺术与宗教。科学可以給知識确定一个界限，但是不能給想象确定一个界限。在希腊哲学家之中，正象在后世哲学家中一样，有些哲学家基本上是科学的，也有些哲学家基本上是宗教的；后者大部分都直接地或間接地受到巴庫斯宗教的影响。这特别适用于柏拉图，并且通过他而适用于后来終于体现为基督教神学的那些发展。

狄奥尼索斯的原始崇拜形式是野蛮的，在許多方面是令人反感的。它之影响了哲学家們并不是以这种形式，而是以奥尔弗斯为名的精神化了的形式，那是禁欲主义的，而且以精神的沉醉代替肉体的沉醉。

奥尔弗斯是一个朦朧但有趣的人物，有人认为他实有其人，另外也有人认为他是一个神，或者是一个想象中的英雄。传說上认为他象巴庫斯一样也来自色雷斯，但是他（或者說与他的名字相联系着的运动）似乎更可能是来自克里特。可以断定，奥尔弗斯教义包括了許多最初似乎是淵源于埃及的东西，而且埃及主要地是通过克里特而影响了希腊的。据說奥尔弗斯是一位改革者，他被巴庫斯正統教义所鼓动起来的狂热的酒神侍女們（maenads）撕成碎片。在这一传說的古老形式中，他对音乐的嗜好并沒有象后来那么重要。他基本上是一个祭司和哲学家。

无論奥尔弗斯本人（如果确有其人的話）的教义是什么，但奥尔弗斯教徒的教义是人所熟知的。他們相信灵魂的輪迴；他們教导說，按照人在世上的生活方式，灵魂可以获得永恒的福祉或者遭受永恒的或暫时的痛苦。他們的目的是要达到“純洁”，部分地依靠净化的教礼，部分地依靠避免某些种染污。他們中間最正統的教徒忌吃肉食，除非是在举行仪式的时候做为圣餐来吃。他們认为人部分地属于地，也部分地属于天；由于生活的純洁，属于天的部

分就增多，而属于地的部分便减少。最后，一个人可以与巴庫斯合一，于是便称为"一个巴庫斯"。曾有过一种很精致的神学，按照那种神学的說法，巴庫斯曾經誕生过两次，一次是从他的母亲西弥丽誕生的，另一次是从他父亲宙斯的大腿里誕生的。

狄奥尼索斯[1]的神話有許多种形式。有一种說，狄奥尼索斯是宙斯和波息丰的儿子；他还是小孩子的时候就被巨人族撕碎，他們吃光了他的肉，只剩下来他的心。有人說，宙斯把这顆心給了西弥丽，另外有人說，宙斯吞掉了这顆心；无論哪一种說法，都形成了狄奥尼索斯第二次誕生的起源。巴庫斯教徒把一只野兽撕开并生吃它的肉，这被认为是重演巨人族撕碎并吃掉狄奥尼索斯的故事，而这只野兽在某种意义上便是神的化身。巨人族是地所生的，但是吃了神之后，他們就获有一点神性。所以人是部分地属于地的，部分地属于神的，而巴庫斯教礼就是要使人更完全地接近神性。

幼利披底让一个奥尔弗斯祭司的口中唱出的一段自白是有教育意义的：[2]

主啊，你是欧罗巴泰尔的苗裔，
　　宙斯之子啊，在你的脚下
　　是克里特千百座的城池，
我从这个黯淡的神龕之前向你祈祷，

雕栏玉砌装成的神龕，
　　飾着查立布的劍和野牛的血。
　　天衣无縫的柏木栋梁砣然不动。
我的岁月在清流里消逝。

① 美国版作"巴庫斯"，下同——譯者

② 本章中的詩歌系采用英国穆莱教授的英譯。

我是伊地安宙夫[①]神的僕人，
　　我得到了秘法心传；
　　我随着查格魯斯[②]中夜游蕩，
我已听慣了他的呼声如雷；

成就了他的紅与血的宴会，
　　守护这伟大母亲山头上的火焰；
　　我获得了自由，而被賜名为
披甲祭司中的一名巴庫斯。

我全身已装束洁白，我已
　　洗淨了人間的罪恶与粪土
　　我的嘴头从此禁絕了
再去触及一切杀生害命的肉食。

奥尔弗斯教徒的书版已經在坟墓中被发现，那都是一些教誡，告訴死掉的灵魂如何在另一个世界里寻找出路，以及为了要証明自己配得上得救应該說些什么話。这些书版都是残闕不全的；其中最为完整的一份（即裴特利亚书版）如下：

你将在九泉之下地府的左边看到一泓泉水，
泉水旁矗立着一株白色的柏树，
这条泉水你可不要走近。
但你在記忆湖边将看到另一条泉水
寒水流涌，旁边站着卫士。
你要說："我是大地与星天的孩子；

① 被人很神秘地认为即巴庫斯。
② 巴庫斯的許多名字之一。

但我的氏族却仅属于天，这你也知道。
看哪，我焦渴得要死了。請快給我
記忆湖中流涌出来的寒泉冷冽”。
他們自会給你飲那神圣的泉水
从此你就将君临其他的英雄。……

另一个书版說道，“欢迎你，忍受了苦难的人。……你将由人变为神”。另外又有一个說道：“欢乐而有福的人，你将成为神，再也不会死亡”。

灵魂所不能喝的泉水就是列特，它会使人遺忘一切的；另一股泉水是聶摩沁，它会使人記忆一切。另一个世界的灵魂，如果想要得救，就不可遺忘，而相反地必須能有一种超乎自然的記忆力。

奥尔弗斯教徒是一个苦行的教派；酒对他們說来只是一种象征，正象后来基督教的圣餐一样。他們所追求的沉醉是“激情状态”的那种沉醉，是与神合而为一的那种沉醉。他們相信以这种方式可以获得以普通方法所不能得到的神秘知識。这种神秘的成份随着毕达哥拉斯一起进入到希腊哲学里面来，毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的一个改革者，正如奥尔弗斯是巴庫斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成份从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来。

只要是奥尔弗斯教有影响的地方，就一定有着某种巴庫斯的成份。其中之一便是女权主义的成份，毕达哥拉斯便有許多这种成份，而在柏拉图，这种成份竟达到了要求女子在政治上完全与男子平等的地步。毕达哥拉斯說“女性天然地更近于虔誠”。另一种巴庫斯的成份是尊重激烈的感情。希腊悲剧是从狄奥尼索斯的祭祀之中产生的。幼利披底尤其尊重奥尔弗斯教的两个主要的神，即巴庫斯与伊洛思。但他对于那种冷靜地自以为是而且行为端正

的人，却是毫无敬意的；在他的悲剧里，那种人往往不是被逼疯了，便是由于神憤怒他們的褻瀆神明而淪于忧患。

关于希腊人，传統的看法是他們表现了一种可欽可敬的靜穆，这种靜穆使得他們能置身局外地来观賞热情，来观察热情所表现的一切美妙，而他們自己却不动感情，有如奧林匹克的神明一般。这是一种非常片面的看法。也許荷馬、索福克里斯与亚里士多德是这样，但是对那些直接間接地接触了巴庫斯和奧尔弗斯的影响的希腊人，情形就确乎不是这样的了。爱留希斯的神話构成了雅典国教的最神圣部分，在爱留希斯，有一首頌歌唱道：

你的酒杯高高举起，
你欢乐欲狂
　　万岁啊！你，巴庫斯，潘恩。你来在
爱留希斯万紫千紅的山谷。

在幼利披底的«酒神»里，酒神侍女的合唱显示了詩与野蛮的結合，那与靜穆是截然相反的。她們庆賀支解野兽的欢乐，当場把它生吃了下去，并且欢唱着：

啊，欢乐啊，欢乐在高山頂上，
　竞舞得精疲力尽使人神醉魂消，
　　只剩下来了神圣的鹿皮
　　　而其余一切都一扫精光，
这种紅水奔流的快乐，
　撕裂了的山羊鲜血淋漓，
　　拿过野兽来狠吞虎噬的光荣，
　　　这时候山頂上已天光破晓，
向着弗里吉亚、呂底亚的高山走去，
　那是布罗米欧在引着我們上路。

（布罗米欧是巴庫斯的許多名字之一）。酒神侍女們在山坡上的舞蹈不仅是獷野的；它还是一种逃避，是从文明的負担和煩忧里逃向非人間的美丽世界和清风与星月的自由里面去。他們以另一种不很狂热的情調又唱道：

它們会再来，再度的来临嗎？
　　那些漫长、漫长的歌舞，
彻夜歌舞直到微弱的星光消逝。
我的歌喉将受淸露的滋潤，
我的头发将受淸风的沐浴？我們的白足
　　将在迷朦的太空中閃着光輝？
啊，綠原上奔馳着的麋鹿的脚
　　在青草中是那样的孤独而可爱；
被猎的动物逃出了陷阱和罗网，
　　欢欣跳跃再也不感到恐怖。
然而远方仍然有一个声音在呼喚
有声音，有恐怖，更有一群猎狗
　　搜寻得多凶猛，啊，奔馳得多狂猂
　　　　沿着河流和峽谷不断向前——
　　是欢乐呢还是恐惧？你疾如狂飈的足踵啊，
　　　　你奔向着可爱的遼古无人的寂靜的土地，
那儿万籟俱寂，在那綠蔭深处，
林中的小生命生活得无忧无慮。

在拾人牙慧地說什么希腊人是“靜穆的”之前，你不妨想想假如費拉德尔斐亚的妇女們也是这样的行径吧，哪怕就是在欧根·奥尼尔的剧本里。

奥尔弗斯的信徒幷不比未經改造过的巴庫斯崇拜者更为“靜

穆”。对于奥尔弗斯的信徒来說，现世的生活就是痛苦与无聊。我們被束縛在一个輪子上，它在永无休止的生死循环里轉动着；我們的眞正生活是属于天上的，但我們却又被束縛在地上。唯有靠生命的淨化与否定以及一种苦行的生活，我們才能逃避这个輪子，而最后达到与神合一的天人感通。这絕不是那些能感到生命是輕松愉快的人的观点。它更有似于黑人的灵歌：

当我回到了老家，

我要向神訴說我的一切的煩恼。

虽非所有的希腊人，但有一大部分希腊人是热情的、不幸的、处于与自我交战的状态，一方面被理智所驅遣，另一方面又被热情所驅遣，既有想象天堂的能力，又有創造地獄的那种頑强的自我肯定力。他們有“什么都不过分”的格言；但是事实上，他們什么都是过分的，——在純粹思想上，在詩歌上，在宗教上，以及在犯罪上。当他們伟大的时候，正是热情与理智的这种結合使得他們伟大的。单只是热情或单只是理智，在任何未来的时代都不会使世界改变面貌，有如希腊人所做过的那样。他們在神話上的原始典型并不是奥林匹克的宙斯而是普罗米修斯，普罗米修斯从天上带来了火，却因此而遭受着永恒的苦难。

然而、如果把它当做全体希腊人的特征时，那末上文所說的就会和以“靜穆”作为希腊人的特征的那种观点是同样的片面性了。事实上，在希腊有着两种傾向，一种是热情的、宗教的、神秘的、出世的，另一种是欢愉的、經驗的、理性的，并且是对获得多种多样事实的知識感到兴趣的。希罗多德就代表后一种傾向；最早的伊奥尼亚的哲学家們也是如此；亚里士多德在一定的限度內也是如此。貝洛赫（前引书，第1卷，第1章，第434頁）描写奥尔弗斯教說道：

“但是希腊民族是非常充滿青春活力的，它不能普遍接受任何

一种否定现世并把现实的生命轉到来世上面去的信仰。因此奥尔弗斯的教义始終局限于入教者的相当狭小的圈子之內，对于国教并沒有任何一点影响，甚至于在象雅典那样已經在国家祭祀之中采用了神秘教的祭礼并且使之获得法律的保障的地区，也是沒有一点影响的。整整过了一千年之后，这些观念——当然在一种截然不同的神学外衣之下——才在希腊世界获得了胜利”。

看起来，这似乎是过分的夸大，特别以对于飽和着奥尔弗斯教义的爱留希斯神秘教为然。大致可以說，具有宗教气质的人都傾向于奥尔弗斯教，而理性主义者則都鄙視它。我們可以把它的地位和十八世紀末十九世紀初英国的卫理教派相比。

我們多少知道点一个有教养的希腊人从他的父亲那里学到什么，但是在他的早年从他的母亲那里学到什么，我們就知道得很少了；在很大的程度上希腊女人是与男人們所享受的文明隔絕开来的。即使在其全盛时代，无論有教养的雅典人的明确的自觉的心理过程是怎样地理性主义，然而他們似乎从传統中、从幼年时代起就保存着一种更为原始的思想感情的方式，这种方式常常在严重的关头很容易占优势。因此，簡单地分析希腊的面貌就会是不恰当的了。

宗教，尤其是非奥林匹克的宗教，对于希腊思想的影响，直到最近才被人们所充分地认識到。有一本革命性的书，哈里逊的《希腊宗教研究导言》，着重指出了普通希腊人宗教中的原始的成份与狄奥尼索斯的成份；康福德（F.M.Cornford）的《从宗教到哲学》一书，力图使研究希腊哲学的学者們注意到宗教对于哲学家的影响，但是这本书中的解释，或者这本书中的人类学，却有很多地方是不能完全作为信史接受的。我所知道的最公允的叙述要算是約翰·伯奈特的《早期希腊哲学》，尤其是第二章：《科学与宗教》。伯奈特

說，科学与宗教的冲突产生于“公元前六世紀席卷了全希腊的宗教复兴”，同时，历史舞台也从伊奥尼亚轉到了西方。他說，“大陆希腊宗教的发展与伊奥尼亚的方式是很不相同的。特别是对狄奥尼索斯的崇拜——那是从色雷斯传来的，荷馬詩歌中仅不过是提到而已——包含着一种萌芽中的对于人与世界关系的全新的观察方式。把任何崇高的观点都归之于色雷斯人本身当然是錯誤的；但是毫无疑問，对希腊人来說，天人感通的现象提示他們說灵魂决不止于是自我的微弱的复本而已，而且唯有在灵魂‘脫离肉体’的时候才能显示出来它的眞正的性质。……

“看起来，希腊宗教似乎是正将进入东方宗教所已达到的同样阶段；而且若不是由于科学的兴起，我們很难看出有什么东西能够阻止这种趋势。通常都說由于希腊人沒有祭司阶級，所以使他們得免于东方式的宗教；然而这是倒果为因的說法。祭司阶級并不制造教条，虽然一旦有了教条之后，他們是要保存教条的；东方民族在他們发展的早期阶段，也沒有上述意义的祭司阶級。挽救了希腊的并不是由于沒有一个祭司阶級，而是由于有科学的学派存在。

“新的宗教——在某种意义上，它是新的，虽然在另一种意义上，它和人类是同样地古老——随着各个奥尔弗斯教团的建立而达到它发展的最高峰。就我們所能知道的而論，它們的发源地是亚底加；但是它們传播得异常迅速，尤其是在意大利南部和西西里。首先它們都是属于崇拜狄奥尼索斯的組織；但是它們具有两种特征，这两种特征是希腊人中的新东西。他們渴望着有一种启示作为宗教权威的根源，他們还組成了人为的社团。那些包含着他們的神学的詩篇据說是色雷斯的奥尔弗斯所作的，这位奥尔弗斯本人曾进入过地獄，因此他是一个稳妥的引导者，能够使脫离了

躯壳的灵魂在另一个世界里渡过种种危险。”

伯奈特继續說，奥尔弗斯教派的信仰和大約同时在印度所流行的信仰，两者之間有着惊人的相似之点，虽然他认为它們不会有过任何的接触。然后他就說到“orgy”（狂欢）这个字的原义，奥尔弗斯教派用这个字来指“圣礼”，并且以此来淨化信徒的灵魂使之得以避免生之巨輪。奥尔弗斯教徒与奥林匹克宗教的祭司不同，他們建立了我們所謂的教会，即宗教团体，不分种族或性別，人人可以参加；而且由于他們的影响，便出现了作为一种生活方式的哲学观念。

第二章 米利都学派

每本哲学史教科书所提到的第一件事都是哲学始于泰勒斯，泰勒斯說万物是由水做成的。这会使初学者感到洩气的，因为初学者总是力图——虽說也許并不是很艰苦地——对哲学怀抱一种似乎为这門課程所应有的那种尊敬。然而我們却有足够的理由要推崇泰勒斯，尽管也許是把他当成一位科学家而不是当成一位近代意义上的哲学家来推崇。

泰勒斯是小亚細亚的米利都人，米利都是一个繁荣的商业都市，其中有大量的奴隶人口，而在自由民中富人和穷人之間又有着尖銳的阶級斗爭。“在米利都，人民最初获得了胜利，杀死了貴族們的妻子儿女；后来貴族又占了上风，把他們的对方活活烧死，拿活人作火把将城內的广場照得通亮。”[1] 在泰勒斯的时代，小亚細

① 罗斯多夫采夫：《古代世界史》第1卷，第204頁。

亚絕大多数的希腊城市里都流行着类似的情况。

米利都正象伊奥尼亚其他的商业城市一样，在公元前七世紀和六世紀，在經济上与政治上有过重要的发展。最初政权属于占有土地的貴族，但是逐漸地被商人財閥政治所代替。后来又被僭主所代替，僭主(照例)是由民主党派的支持而获得权力的。呂底亚王国位于希腊海岸城市的东部，但是直到尼尼微的陷落(公元前612年)为止，一直与这些城市維持着友好的关系。这使得呂底亚可以自由自在地专心对付西方，但是米利都通常总能够与之保持友好关系，尤其是和最后一个呂底亚王克利索斯，克利索斯是公元前546年被居魯士所征服的。米利都也和埃及有着重要的关系，埃及王是依靠着希腊的雇佣兵的，并且开放了一些城市对希腊貿易。希腊在埃及最早的殖民地，是米利都卫队所占据的一个要塞；但是公元前610—560年这段时期，希腊在埃及最重要的殖民地是达弗尼。耶利米和其他許多犹太逃亡者就在这里躲避过尼布甲尼撒大王(耶利米书，第43章第5节以下)；虽然埃及毫无疑問地影响了希腊人，犹太人却并沒有，我們也不能設想耶利米对于怀疑的伊奥尼亚人除了恐怖之外，还会感到什么别的。

我們知道关于泰勒斯的年代最好的証据，就是他以預言一次日蝕而著名，根据天文学家的推算，这次日蝕一定是发生在公元前585年。其他现存的証据也都一致把他的活动大約放在这个时期。預言一次日蝕并不能証明他有什么特殊的天才。米利都与呂底亚是联盟，而呂底亚又与巴比伦有文化上的关系；巴比伦的天文学家已經发现了日蝕大約是每經十九年的周期就会出现一次。他們能够大致完全成功地預言月蝕，但是在一个地方看得见的某次日蝕在别个地方却可以看不见的这一事实却妨碍了他們对于日蝕的預言。因此，他們只能知道到在某一定的日期便値得人們去期待日

蝕的出现，这或許便是泰勒斯所知道的全部。无論是泰勒斯还是巴比伦人，都不知道为什么会有这种周期循环。

据說泰勒斯曾經旅行过埃及，并且从这里給希腊人带来了几何学。希腊人所知道的几何学大体上是凭經驗的，并沒有理由可以相信泰勒斯达到了象后来希腊人所发现的那种演繹式的証明。他似乎发现了怎样根据在陆地上的两点所做的观察去推算船在海上的距离，以及如何从一个金字塔影子的长度去計算它的高度。有許多其他的几何定理也都归之于他的名下，但恐怕是归錯了的。

他是希腊的七哲之一，七哲中每个人都特别以一句格言而聞名；传說他的格言是："水是最好的"。

根据亚里士多德的記載，泰勒斯以为水是原质，其他一切都是由水造成的；泰勒斯又提出大地是浮在水上的。亚里士多德又提到，泰勒斯說过磁石体內具有灵魂，因为它可以使鉄移动；又說万物都充滿了神。[①]

万物都是由水构成的，这种說法可以认为是科学的假說，而且絕不是愚蠢的假說。二十年以前，人們所接受的观点是：万物是由氫所构成的，水有三分之二是氫。希腊人是勇于大胆假設的，但至少米利都学派却是准备从經驗上来考查这些假設的。关于泰勒斯我們知道得太少了，因而不可能完全滿意地恢复他的学說，但是关于他的米利都学派的后継者們，我們知道的要多得多；因此設想他的后継者們的看法有些得自于泰勒斯，这是十分合理的。他的科学和哲学都很粗糙，但却能激发思想与观察。

关于他虽有許多传說，但是我并不以为人們**所知道的**多于我上面所提到这几件事实。有几个故事是很有趣的，例如亚里士多

① 伯奈特(《早期希腊哲学》第51頁)对于最后这种說法提出过疑問。

德在他的«政治学»（1259a）所說的那个故事："人們指責他的貧困，认为这就說明了哲学是无用的。据这个故事說，他由于精通天象，所以还在冬天的时候就知道来年的橄欖要有一場大丰收；于是他以他所有的一点錢作为租用丘斯和米利都的全部橄欖搾油器的押金，由于当时沒有人跟他爭价，他的租价是很低的。到了收获的时节，突然間需要許多搾油器，他就恣意地抬高价錢，于是賺了一大笔錢；这样他就向世界証明了只要哲学家們願意，就很容易发財致富，但是他們的雄心却是属于另外的一种"。

米利都派的第二个哲学家阿那克西曼德比泰勒斯更有趣得多，他的年代不能确定，但是据說在公元前546年他已經六十四岁了，并且我們有理由設想这种說法是多少近于眞相的。他认为万物都出于一种簡单的元质，但是那并不是泰勒斯所提出的水，或者是我們所知道的任何其他的实质。它是无限的、永恒的而且无尽的，而且"它包围着一切世界"——因为他认为我們的世界只是許多世界中的一个。元质可以轉化为我們所熟悉的各式各样的实质，它們又都可以互相轉化。关于这一点，他作出了一种重要的、极可注意的論述：

"万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它，这是命运规定了的，因为万物按照时間的秩序，为它們彼此間的不正义而互相偿补"。

正义的观念——无論是宇宙的、还是人間的——在希腊的宗教和哲学里所占的地位，对于一个近代人来說并不是一下子很容易理解的；的确我們的"正义"这个字很难表现出它的意义来，但是也很难找出別的更好的字来。阿那克西曼德所表现的思想似乎是这样的：世界上的火、土和水应該有一定的比例，但是每种原素（被理解为是一种神）都永远在企图扩大自己的領土。然而有一种

必然性或者自然律永远地在校正着这种平衡；例如只要有了火，就会有灰烬，灰烬就是土。这种正义的观念——即不能踰越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰。神祇正象人一样，也要服从正义。但是这种至高无上的力量其本身是非人格的，而不是至高无上的神。

阿那克西曼德有一种論据証明元质不是水，或任何别的已知原素。因为如果其中的一种是始基，那么它就会征服其他的原素。亚里士多德又記載他曾經說过，这些已知的原素是彼此对立的。气是冷的，水是潮的，而火是热的。“因此，如果它們任何一种是无限的，那末这时候其余的便不能存在了。”因此，元质在这場宇宙斗爭中必須是中立的。

有一种永恒的运动，在这一运动的过程中就出现了一切世界的起源。一切世界并不象在犹太教和基督教的神学里所說的那样是被創造出来的，而是演化出来的。在动物界也有演化。当湿原素被太阳蒸发的时候，其中便出现了活的生物。人象任何其他动物一样也是从魚衍生出来的。人一定是从另一种不同的生物演变出来的，因为由于人的婴儿期很长，他若原来就象现在这样，便一定不能够生存下来了。

阿那克西曼德充滿了科学的好奇心。据說他是第一个繪制地图的人。他认为大地的形状象一个圆柱。有各种不同的記載說是他曾說过：太阳象大地一样大，或大于大地二十七倍，或大于大地二十八倍。

凡是在他有創见的地方，他总是科学的和理性主义的。

米利都学派三杰中的最后一个，阿那克西美尼，并不象阿那克西曼德那样有趣，但是他作出了一些重要的进步。他的年代不能十分确定。他一定在阿那克西曼德之后，而且一定是鼎盛于公元

前494年以前，因为在那一年波斯人鎮压伊奥尼亚叛乱的时候，米利都城便被波斯人毁灭了。

他說基质是气。灵魂是气；火是稀薄化了的气；当凝聚的时候，气就先变为水，如果再凝聚的时候就变为土，最后就变为石头。这种理論所具有的优点是可以使不同的实质之間的一切区别都轉化为量的区别，完全取决于凝聚的程度如何。

他认为大地的形状象一个圓桌，而且气包围着万物。"正如我們的灵魂是气，并且把我們結合在一起一样，气息和空气也包围着整个世界。"仿佛世界也是在呼吸着似的。

阿那克西美尼在古代要比阿那克西曼德更受人称贊，虽然任何近代人都会做出相反的評价来。他对于毕达哥拉斯以及对于后来許多的思想都有着重要的影响。毕达哥拉斯学派发现大地是球状的，但是原子論派则拥护阿那克西美尼的见解，认为大地的形状象一个圓盘。

米利都学派是重要的，并不是因为它的成就，而是因为它所尝試的东西。它的产生是由于希腊的心灵与巴比伦和埃及相接触的結果。米利都是一个富庶的商业城市，在那里原始的偏见和迷信已經由于許多国家的相互交通而被冲淡了。伊奥尼亚直迄公元前五世紀初期被大流士所征服为止，始終是希腊世界在文化上最重要的一部分。它几乎完全沒有接触到过与巴庫斯和奥尔弗斯相关連的宗教运动；它的宗教是奥林匹克的，并且似乎从来不曾被人們认眞地对待过。泰勒斯、阿那克西曼德和阿那克西美尼的思考可以认为是科学的假說，而且很少表现出来夹杂有任何不恰当的神人同体的願望和道德的观念。他們所提出的問題是很好的問題，而且他們的努力也鼓舞了后来的研究者。

希腊哲学的下一阶段是和意大利南部的希腊城市相联系着

的，它有着更多的宗教性，特别是有着更多的奥尔弗斯教义——在某些方面是更有趣的，它的成就是可贊美的，但是它的精神却比不上米利都学派那样科学了。

第三章　毕达哥拉斯

毕达哥拉斯对古代和近代的影响是我这一章的主题；无論就他的聪明而論或是就他的不聪明而論，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。数学，在証明式的演繹推論的意义上的数学，是从他开始的；而且数学在他的思想中乃是与一种特殊形式的神秘主义密切地結合在一起的。自从他那时以来，而且一部分是由于他的緣故，数学对于哲学的影响一直都是既深刻而又不幸的。

让我們先从关于他生平已知的一些很少的事实談起。他是薩摩島的人，大約鼎盛于公元前523年。有人說他是一个殷实的公民叫做姆奈薩尔克的儿子，另有人說他是亚波罗神的儿子；我請讀者們在这两說中自行选择一种。在他的时代，薩摩被僭主波呂克拉底所統治着，这是一个发了大財的老流氓，有着一支庞大的海軍。

薩摩是米利都的商业竞爭者；它的商人足跡远达以矿产著名的西班牙塔尔特苏斯地方。波呂克拉底大約于公元前535年成为薩摩的僭主，一直統治到公元前515年为止。他是不大顾虑道德的責难的；他赶掉了他的两个兄弟，他們原是和他一起搞僭主政治的，他的海軍大多用于进行海上掠夺。不久之前米利都臣服于波斯的这件事情对他非常有利。为了阻止波斯人继續向西扩张，他便和

埃及国王阿馬西斯联盟。但是当波斯王堪比西斯集中全力征服埃及时，波吕克拉底认識到他会要胜利，于是就改变了立場。他派遣一支由他的政敌所組成的舰队去进攻埃及；但是水兵們叛变了，回到薩摩島向他进攻。虽然他战胜了他們，但是最后还是中了一桩利用他的貪財心的阴謀而垮台了。在薩尔底斯的波斯总督假装着要背叛波斯大王，并願拿出一大笔錢来酬答波吕克拉底对他的援助；波吕克拉底到大陆上去会晤波斯总督时，便被捕获并被釘死在十字架上。

波吕克拉底是一位艺术的保护主，并曾以許多了不起的建筑美化了薩摩。安那克里昂就是他的宮廷詩人。然而毕达哥拉斯却不喜欢他的政府，所以便离开了薩摩島。据說——而且不是不可能的——毕达哥拉斯到过埃及，他的大部分智慧都是在那里学得的；无論情形如何，可以确定的是他最后定居于意大利南部的克罗頓。

意大利南部的各希腊城市也象薩摩島和米利都一样，都是富庶繁荣的；此外，它們又遭受不到波斯人的威胁[1]。最大的两个城市是西巴瑞斯和克罗頓。西巴瑞斯的奢华至今还膾炙人口；据狄奧多罗斯說，它的人口当全盛时期曾达三十万人之多，虽然无疑地这是一种夸大。克罗頓与西巴瑞斯的大小大致相等。两个城市都靠輸入伊奧尼亚的貨物至意大利为生，一部分貨物是做为意大利的消費品，一部分則从西部海岸轉口至高卢和西班牙。意大利的許多希腊城市彼此激烈地进行征战；当毕达哥拉斯到达克罗頓的时候，克罗頓刚刚被劳克瑞所战敗。然而在毕达哥拉斯到达之后不久，克罗頓对西巴瑞斯的战爭便取得了完全的胜利，西巴瑞斯徹

① 西西里的希腊城市是受着迦太基人的威胁的，但是在意大利，人們并不感到这种威胁的切迫。

底地被毁灭了(公元前 510 年)。西巴瑞斯与米利都在商业上一直有密切的联系。克罗頓以医学著名；克罗頓有一个人德謨西底斯曾經做过波呂克拉底的御医，后来又作过大流士的御医。

毕达哥拉斯和他的弟子在克罗頓建立了一个团体，这个团体有一个时期在該城中是很有影响的。但是最后，公民們反对他，于是他就搬到梅达彭提翁(也在意大利南部)，并死于此处。不久他就成为一个神話式的人物，被賦与了种种奇迹和神力，但是他也是一个数学家学派的創立者①。这样，就有两种相反的传說爭論着他的事迹，而眞相便很难弄清楚。

毕达哥拉斯是历史上最有趣味而又最难理解的人物之一。不仅关于他的传說几乎是一堆难分难解的眞理与荒誕的混合，而且即使是在这些传說的最单純最少爭論的形式里，它們也向我們提供了一种最奇特的心理学。簡单地說来，可以把他描写成是一种爱因斯坦与艾地夫人的結合。他建立了一种宗教，主要的教义是灵魂的輪迴②和吃豆子的罪恶性。他的宗教体现为一种宗教团体，这一教团到处取得了对于国家的控制权并建立起一套圣人的統治。但是未經改过自新的人渴望着吃豆子，于是就迟早都反叛起来了。

毕达哥拉斯教派有一些规矩是：

1. 禁食豆子。

2. 东西落下了，不要拣起来。

---

① 亚里士多德說，毕达哥拉斯"最初从事数学和算学，后来一度不惜从事非里賽底斯所奉行的魔术。"

② "丑：毕达哥拉斯对于野鳥有什么意见？

馬伏里奥：他說我們祖母的灵魂也許曾在鳥儿的身体里寄住过。

丑：你对他的意见觉得怎样？

馬：我认为灵魂是高貴的，絕对不贊成他的說法。

丑：再见，你在黑暗里住下去吧，等到你贊成了毕达哥拉斯的說法之后，我才可以承认你的头脑健全"。(第十二夜)

(朱生豪譯：《莎士比亚戏剧集》卷二，第 218 頁，作家出版社，1954)

3. 不要去碰白公鸡。

4. 不要擘开面包。

5. 不要迈过門閂。

6. 不要用鉄拨火。

7. 不要吃整个的面包。

8. 不要摺花环。

9. 不要坐在斗上。

10. 不要吃心。

11. 不要在大路上行走。

12. 房里不許有燕子。

13. 鍋从火上拿下来的时候，不要把鍋的印迹留在灰上，而要把它抹掉。

14. 不要在光亮的旁边照鏡子。

15. 当你脫下睡衣的时候，要把它卷起，把身上的印迹摩平①。

所有这些誡命都属于原始的禁忌观念。

康福德(«从宗教到哲学»)說，在他看来，“毕达哥拉斯代表着我們所认为与科学傾向相对立的那种神秘传統的主潮。”他认为巴門尼德——他称之为“邏輯的发现者”——“是毕达哥拉斯的一个支派，而柏拉图本人則从意大利哲学获得了他的灵感的主要来源”。他說毕达哥拉斯主义是奥尔弗斯教內部的一种改良运动，而奥尔弗斯教又是狄奥尼索斯崇拜中的改良运动。理性的东西与神秘的东西之互相对立貫穿着全部的历史，它在希腊人中間最初表现为奥林匹克的神与其他較为不开化的神之間的对立，后者更接近于人类学者們所研究的原始信仰。在这个分野上，毕达哥拉斯是

① 引自伯奈特«早期希腊哲学»。

站在神秘主义方面的，虽然他的神秘主义具有一种特殊的理智性质。他认为他自己具有一种半神明的性质，而且似乎还曾說过，“既有人，又有神，也还有象毕达哥拉斯这样的生物。”康福德說，受他所鼓舞的各种体系“都是傾向于出世的，把一切价値都置于上帝的不可见的統一性之中，并且把可见的世界斥为虛幻的，說它是一种混浊的介质，其中上天的光綫在雾色和黑暗之中遭到了破坏，受到了朦蔽”。

狄凱阿克斯說，毕达哥拉斯教导說，“首先，灵魂是个不朽的东西，它可以轉变成别种生物；其次，凡是存在的事物，都要在某种循环里再生，沒有什么东西是絕对新的；一切生来具有生命的东西都应該认为是亲属。”[①] 据說，毕达哥拉斯好象圣法兰西斯一样地曾向动物說法。

在他建立的团体里，不分男女都可以参加；財产是公有的，而且有一种共同的生活方式，甚至于科学和数学的发现也认为是集体的，而且，在一种神秘的意义上，都得归功于毕达哥拉斯；甚至于在他死后也还是如此。梅达彭提翁的希巴索斯曾违反了这条規矩，便因船只失事而死，这是神对于他的不虔誠而震怒的結果。

但是这一切与数学又有什么关系呢？它們是通过一种贊美沉思生活的道德观而被联系在一起的。伯奈特把这种道德观总結如下：

> “我們在这个世界上都是异乡人，身体就是灵魂的坟墓，然而我們决不可以自杀以求逃避；因为我們是上帝的所有物，上帝是我們的牧人，沒有他的命令我們就沒权利逃避。在现世生活里有三种人，正象到奥林匹克运动会上来的也有三种人一样。那些来作买卖的人都属于最低的一等，比他們高一等

① 康福德：前引书，第201頁。

的是那些来竞赛的人。然而，最高的一种乃是那些只是来观看的人們。因此，一切中最伟大的净化便是无所为而为的科学，唯有献身于这种事业的人，亦即眞正的哲学家，才眞能使自己摆脫‘生之巨輪’。”①

文字涵义的变化往往是非常有启发意义的。我在上文已經提到“狂欢”(orgy)那个字；现在我就要談談“理論”(theory)这个字。这个字原来是奥尔弗斯敎派的一个字，康福德解释为“热情的动人的沉思”。他說，在这种状态之中“观察者与受苦难的上帝合而为一，在他的死亡中死去，又在他的新生中复活”；对于毕达哥拉斯，这种“热情的动人的沉思”乃是理智上的，而結果是得出数学的知識。这样，通过了毕达哥拉斯主义，“理論”就逐漸地获得了它的近代意义；然而对一切为毕达哥拉斯所鼓舞的人們来說，它一直保存着一种狂醉式的启示的成份。这一点，对于那些在学校里无可奈何地学过一些数学的人們来說，好象是很奇怪的；然而对于那些时时經驗着由于数学上的豁然貫通而感到沉醉欢欣的人們来說，对于那些喜爱数学的人們来說，毕达哥拉斯的观点則似乎是十分自然的，纵令它是不眞实的。仿佛經驗的哲学家只是材料的奴隶，而純粹的数学家，正象音乐家一样，才是他那秩序井然的美丽世界的自由創造者。

最有趣的是，我們从伯奈特叙述的毕达哥拉斯的伦理学里，可以看出与近代价值相反的观念。譬如在一場足球賽里，有近代头脑的人总认为足球員要比观众伟大得多。至于国家，情形也类似：他們对于政治家(政治家是比赛中的竞爭者)的崇拜有甚于对于那些仅仅是旁观者的人們。这一价值的变化与社会制度的改变有关——战士、君子、財閥、独裁者，各有其自己的善与眞的标准。君子

① 《早期希腊哲学》，第108頁。

在哲学理論方面曾經有过長期的当权时代，因为他是和希腊天才結合在一起的，因为沉思的德行获得了神学的保証，也因为无所为而为的眞理这一理想庄严化了学院的生活。君子可以定义为平等人的社会中的一分子，他們靠奴隶劳动而过活，或者至少也是依靠那些毫无疑問地位卑賤的劳动人民而过活。应該注意到在这个定义里也包括着圣人与賢人，因为就这些圣賢的生活而論，他們也是耽于沉思的而不是积极活动的。

近代关于眞理的定义，例如实用主义的和工具主义的关于眞理的定义，就是实用的而不是沉思的，它是由于与貴族政权相反对的工业文明所激起的。

无論人們对于容許奴隶制存在的社会制度怀着怎样的想法，但正是从上面那种意义的君子那里，我們才有了純粹的数学。沉思的理想既能引人創造出純粹的数学，所以就是一种有益的活动的根源；这一点就增加了它的威望，并使它在神学方面、伦理学方面和哲学方面获得了一种在其他情况下所不能享有的成功。

关于毕达哥拉斯之作为一个宗教的先知与作为一个純粹的数学家这两方面，我們已經解释得很多了。在这两方面，他都有着无可估計的影响，而且这两方面在当时也不象近代人所想象的那样是分离开来的。

大多数的科学从它們的一开始就是和某些錯誤的信仰形式联系在一起的，这就使它們具有一种虛幻的价值。天文学和占星学联系在一起，化学和炼丹术联系在一起。数学則結合了一种更精緻的錯誤类型。数学的知識看来是可靠的、准确的，而且可以应用于眞实的世界。此外，它还是由于純粹的思維而获得的，并不需要观察。因此之故，人們就以为它提供了日常經驗的知識所无能为力的理想。人們根据数学便設想思想是高于感官的，直觉是高于

观察的。如果感官世界与数学不符，那么感官世界就更糟糕了。人們便以各种不同的方式寻求更能接近于数学家的理想的方法，而結果所得的种种启示就成了形而上学与知識論中許多錯誤的根源。这种哲学形式也是从毕达哥拉斯开始的。

正如大家所知道的，毕达哥拉斯說"万物都是数"。这一論断如以近代的方式加以解释的話，在邏輯上是全无意义的，然而毕达哥拉斯所指的却并不是完全沒有意义的。他发现了数在音乐中的重要性，数学名詞里的"調和中項"与"調和級数"就仍然保存着毕达哥拉斯为音乐和数学之間所建立的那种联系。他把数想象为象是表现在骰子上或者紙牌上的那类形状。我們至今仍然說数的平方与立方，这些名詞就是从他那里来的。他还提到长方形数目、三角形数目、金字塔形数目等等。这些都是构成上述各种形状所必需的数目小块块（或者我們更自然一些应該說是些数目的小球球）。他把世界假想为原子的，把物体假想为是原子按各种不同形式排列起来而构成的分子所形成的。他希望以这种方式使算学成为物理学的以及美学的根本研究对象。

毕达哥拉斯的最伟大的发现，或者是他的及門弟子的最伟大的发现，就是关于直角三角形的命題；即直角两夹边的平方的和等于另一边的平方，即弦的平方。埃及人已經知道三角形的边长若为 3,4,5 的話，则必有一个直角。但是显然希腊人是最早观察到 $3^2+4^2=5^2$ 的，并且根据这一提示发现了这个一般命題的証明。

然而不幸，毕达哥拉斯的定理立刻引到了不可公約数的发现，这似乎否定了他的全部哲学。在一个等边直角三角形里，弦的平方等于每一边平方的二倍。让我們假設每边长一吋，那么弦应該有多么长呢？让我們假設它的长度是 m/n 吋。那么 $m^2/n^2=2$。如果 m 和 n 有一个公約数，我們可以把它消去，于是 m 和 n 必有一

个是奇数。现在 $m^2=2n^2$，所以 m^2 是偶数，所以 m 也是偶数；因此 n 就是奇数。假設 $m=2p$。那末 $4p^2=2n^2$，因此 $n^2=2p^2$，而因此 n 便是偶数，与假設相反。所以就沒有 m/n 的分数可以約尽弦。以上的証明，实质上就是欧几里德第十編中的証明[1]。

这种論証就証明了无論我們采取什么样的长度单位，总会有些长度对于那个单位不能具有确切的数目关系；也就是說，不能有两个整数 m、n，从而使問題中的 m 倍的长度等于 n 倍的单位。这就使得希腊的数学家們坚信，几何学的成立必定是独立的而与算学无关。柏拉图对話录中有几节可以証明，在他那时候已經有人独立地处理几何学了；几何学完成于欧几里德。欧几里德在第二編中从几何上証明了許多我們会自然而然用代数来証明的东西，例如 $(a+b)^2=a^2+2ab+b^2$。正是因为有不可公約数的困难，他才认为这种办法是必要的。他在第五編、第六編中論比例时，情形也是如此。整个体系在邏輯上是醒目的，并且已經預示着十九世紀数学家們的严謹了。只要关于不可公約数还沒有恰当的算学理論存在时，則欧几里德的方法便是几何学中最好的可能方法。当笛卡儿介紹了坐标几何学从而再度确定了算学至高无上的地位时，他曾設想不可公約数的問題有解决的可能性，虽然在他那时候还不曾发现这种解法。

几何学对于哲学与科学方法的影响一直是深远的。希腊人所建立的几何学是从自明的、或者被认为是自明的公理出发，根据演繹的推理前进，而达到那些远不是自明的定理。公理和定理被认为对于实际空間是眞确的，而实际空間又是經驗中所有的东西。这样，首先注意到自明的东西然后再运用演繹法，就好像是可能发

① 但是这并非欧几里德所发现的，見希斯：《希腊的数学》。以上的証明或許柏拉图是知道的。

现实际世界中一切事物了。这种观点影响了柏拉图和康德以及他們两人之間的大部分的哲学家。"独立宣言"① 說:"我們认为这些眞理是自明的",其本身便脫胎于欧儿里德。十八世紀天賦人权的学說,就是一种在政治方面追求欧儿里德式的公理②。牛頓的《原理》一书,尽管它的材料公认是經驗的,但是它的形式却完全是被欧儿里德所支配着的。严格的經院形式的神学,其体裁也出于同一个来源。个人的宗教得自天人感通,神学則得自数学;而这两者都可以在毕达哥拉斯的身上找到。

我相信,数学是我們信仰永恒的与严格的眞理的主要根源,也是信仰有一个超感的可知的世界的主要根源。几何学討論严格的圓,但是沒有一个可感觉的对象是严格地圓形的;无論我們多么小心謹愼地使用我們的圓规,总会有某些不完备和不规則的。这就提示了一种观点,即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象;很自然地可以再进一步論証說,思想要比感官更高貴而思想的对象要比感官知觉的对象更眞实。神秘主义关于时間与永恒的关系的学說,也是被純粹数学所巩固起来的;因为数学的对象,例如数,如其是眞实的話,必然是永恒的而不在时間之內。这种永恒的对象就可以被想象成为上帝的思想。因此,柏拉图的学說是:上帝是一位几何学家;而詹姆士·琴斯爵士也相信上帝嗜好算学。与启示的宗教相对立的理性主义的宗教,自从毕达哥拉斯之后,尤其是从柏拉图之后,一直是完全被数学和数学方法所支配着的。

数学与神学的結合开始于毕达哥拉斯,它代表了希腊的、中世紀的以及直迄康德为止的近代的宗教哲学的特征。毕达哥拉斯以

① 这里指的是美国的"独立宣言"——中译本编者

② 佛兰克林用"自明的"代替了杰弗逊的"神圣的与不可否认的"。

前的奥尔弗斯教义类似于亚洲的神秘教。但是在柏拉图、圣奥古斯丁、托馬斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾諾莎和康德的身上都有着一种宗教与推理的密切交織，一种道德的追求与对于不具时間性的事物之邏輯的崇拜的密切交織；这是从毕达哥拉斯而来的，并使得欧洲的理智化了的神学与亚洲的更为直接了当的神秘主义区别开来。只是到了最近的时期，人們才可能明确地說出毕达哥拉斯錯在哪里。我不知道还有什么别人对于思想界有过象他那么大的影响。我所以这样說，是因为所謂柏拉图主义的东西倘若加以分析，就可以发现在本质上不过是毕达哥拉斯主义罢了。有一个只能显示于理智而不能显示于感官的永恒世界，全部的这一观念都是从毕达哥拉斯那里得来的。如果不是他，基督徒便不会认为基督就是道；如果不是他，神学家就不会追求上帝存在与灵魂不朽的邏輯証明。但是在他的身上，这一切还都不显著。下面就要談到这一切是怎样变得显著的。

第四章　赫拉克利特

目前对待希腊人通常有两种相反的态度。一种是自文艺复兴以来直到最近时期事实上是普遍的态度，即带着几乎是迷信的崇拜来观察希腊人，把他們看成是一切最美好的事物的創造者，具有超人的天才，不是近代人所能期望与之匹敌的。另一种态度是被科学的胜利与对于进步的一种乐观主义的信仰所激发的，即把古人的权威认为是一种重担，并且认为现在最好是把希腊人对于思想的貢献大部分都忘掉。我自己不能采納任何一种这样极端的看法；我应該說，这两种都是部分正确的而又部分錯誤的。在談到

任何細节以前，我先要試图說明我們从研究希腊的思想中仍然可以得到什么样的智慧。

关于世界的性质与构造，可能有各种各样的假說。形而上学的进展（就曾經存在过的而言）就在于所有这些假說的逐步精炼化，它們涵意的发展以及对于每种假說的重新改造，以期能对付那些相信敌对假說的人們所发动的反駁。学习着按照每一种体系来理解宇宙乃是想象力的一种愉悅，并且是教条主义的一付解毒剂。此外，纵使沒有一种假說可以完全証实，但是如果发现在使每种假說都能自圓其說并且能符合已知事实时所能包含的东西，这里面也就有着一种眞正的知識了。一切支配着近代哲学的各种假說，差不多最初都是希腊人想到的：我們对于希腊人在抽象事物方面的想象創造力，几乎是无法称贊过分的。关于希腊人我所要談的主要地就是从这种观点出发；我认为他們創造了种种具有独立生命与发展的理論，这些理論虽然最初多少是幼稚的，然而两千多年以来終于証明是能够存在的而且能够发展的。

的确，希腊人貢献了另外一些东西，这些东西对于抽象思維証明了更具有永久的价值；他們发现了数学和演繹推理法。尤其是几何学乃是希腊人发明的，沒有它，近代科学就会是不可能的。但是希腊天才的片面性，也結合着数学一起表现了出来：它是根据自明的东西而进行演繹的推理，而不是根据已观察到的事物而进行归納的推理。它运用这种方法所得到的惊人的成就不仅仅把古代世界，而且也把大部分近代世界引入了歧途。根据对于特殊事实的观察以求归納地达到某些原则的科学方法，代替了希腊人根据哲学家头脑得出的显明公理而进行演繹推理的信念，这原是經历了漫长的过程的。单就这一理由而論，怀着迷信的崇拜去看待希腊人，便是一种錯誤。虽然希腊人中也有少数是最早触及到科学方

法的人，但是，总的說来，科学方法乃是与希腊人的气质格格不入的；而通过貶低最近四个世紀的知識进步以求美化希腊人的企图，則对于近代思想也起了一种束縛作用。

可是，也还有一种更为普遍的論据是反对尊崇前人的，无論是对于希腊人也好、或者对于其他人也好。研究一个哲学家的时候，正确的态度既不是尊崇也不是蔑視，而是应該首先要有一种假設的同情，直到可能知道在他的理論里有些什么东西大概是可以相信的为止；唯有到了这个时候才可以重新采取批判的态度，这种批判的态度应該尽可能地类似于一个人放弃了他所一直坚持的意见之后的那种精神状态。蔑視便妨害了这一过程的前一部分，而尊崇便妨害了这一过程的后一部分。有两件事必須牢記：即，一个人的见解与理論只要是值得研究的，那末就可以假定这个人具有某些智慧；但是同时，大概也并沒有人在任何一个題目上达到过完全的最后的眞理。当一个有智慧的人表现出来一种在我們看来显然是荒謬的观点的时候，我們不应該努力去証明这种观点多少总是眞的，而是应該努力去理解它何以竟会看起来似乎是眞的。这种运用历史的与心理的想象力的方法，可以立刻开扩我們的思想領域；而同时又能帮助我們认識到，我們自己所为之而欢欣鼓舞的許多偏见，对于心灵气质不同的另一个时代，将会显得是何等之愚蠢。

在毕达哥拉斯和赫拉克利特之間——赫拉克利特这个人是我們本章就要談到的——还有另一位比較不重要的哲学家，即色諾芬尼。他的年代不能确定，大致上只能由他提到过毕达哥拉斯而赫拉克利特又曾提到过他的这一事实，来断定他的年代。他出生在伊奥尼亚，但是他一生中的大部分都生活在意大利南部。他相信万物是由土和水构成的。关于神的問題，他可是一个非常激烈的自由思想者了。“荷馬和赫西阿德把人間一切的无耻与丑行都

加在神灵身上，偷盗、奸淫、彼此欺詐。……世人都认为神祇和他們自己一样是被誕生出来的，穿着与他們一样的衣服，并且有着同样的声音和形貌。……其实，假如牛馬和獅子有手，并且能够象人一样用手作画和創造艺术品的話；馬就会画出馬形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。……埃塞俄比亚人就說他們的神皮肤是黑的，鼻子是扁的；色雷斯人就說他們的神是蓝眼睛、紅头发的。”色諾芬尼相信一神，这个神在形象上和思想上都与人不同，他“以他的心灵力量左右一切而毫不費力”。色諾芬尼嘲笑毕达哥拉斯的輪迴学說：“据說他(毕达哥拉斯)有一次在路上走过，看见一只狗受人虐待。他就說‘住手，不要再打它。它是一个朋友的灵魂，我一听见它的声音就知道。’”他相信人們不可能确定神学方面的眞理。“关于我所談的神灵和一切事物的确凿眞理，现在沒有人知道，将来也沒有人知道。即使有人偶然說出了一些极正确的眞理，但他自己也是不会知道它的；——普天之下除了猜测之外就沒有什么别的东西。”①

色諾芬尼在那些反对毕达哥拉斯以及其他諸人的神秘傾向的一系列理性主义者中有着他的地位；但是作为一个独立的思想家，他可并不是第一流的。

我們已經看到，很难把毕达哥拉斯的学說和他的弟子們的学說分开来，虽說毕达哥拉斯本人为时很早，但是他的学派所产生的影响大体上要后于其他各派哲学家。其中第一个創造了一种至今仍然具有影响的学說的人，就是赫拉克利特，他的鼎盛期約当公元前 500 年。关于他的生平我們知道得很少，只知道他是以弗所的一个貴族公民。他所以揚名于古代主要的是由于他的学說，即万物都处于流变的状态；但是这一点，我們将会看到，只不过是他的

① 引自伊底温·比万：《斯多葛派和怀疑論者》(牛津，1913，第 21 頁)。

形而上学的一个方面而已。

赫拉克利特虽然是伊奥尼亚人，但并不属于米利都学派的科学传統①。他是一个神秘主义者，然而却属于一种特殊的神秘主义。他认为火是根本的实质；万物都象火焰一样，是由别种东西的死亡而誕生的。“一切死的就是不死的，一切不死的是有死的：后者死则前者生，前者死则后者生”。世界是統一的，但它是一种由对立面的結合而形成的統一。“一切产生于一，而一产生于一切”；然而多所具有的实在性远不如一，一就是神。

从他的著作所存留下来的那部分看起来，他的性格并不象是很和藹可亲的。他非常喜欢鄙薄别人，而且也不是一个民主主义者。关于他的同胞們，他說过“以弗所的成年人应該把他們自己都吊死，把他們的城邦让給未成年的少年去管理，因为他們放逐了赫尔謨多罗，放逐了他們中間那个最优秀的人，并且說：‘我們中間不要有最优秀的人；要是有的話，让他到别处去和别人在一起吧’”。他对所有的显赫的前人們，除掉一个人是例外，都曾加以抨击。“該当把荷馬从竞技場上逐出去，并且加以鞭笞”。“我听过許多人談話，在这些人中間沒有一个能认識到，所有的人都离智慧很远。”“博学并不能使人理解什么；否則它就已經使赫西阿德、毕达哥拉斯以及色諾芬尼和赫卡泰理解了”。“毕达哥拉斯……认为自己有智慧，但那只是博聞强記和恶作剧的艺术罢了。”唯一免于受他譴責的例外便是条达穆斯，他被赫拉克利特挑选出来认为是一个“比别人更值得重視的人。”如果我們追問这种称贊的原因，我們便可以发现条达穆斯說过：“絕大多数的人都是坏人”。

他对人类的鄙視使得他认为，唯有强力才能迫使人类为自己

① 康福德前引书（第184頁）强調指出过这一点，我认为这是正确的。赫拉克利特常常由于被人与其他伊奥尼亚学者混淆在一起而受到誤解。

的利益而行动。他說，“每种畜牲都是被鞭子赶到牧場上去的”；幷且又說，“驴子宁願要草料而不要黃金。”

我們可以料想得到，赫拉克利特是信仰战争的。他說：“战爭是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”又說：“荷馬說‘但願諸神和人把斗爭消灭掉’，这种說法是錯誤的。他不知道这样就是在祈祷宇宙的毁灭了；因为若是听从了他的祈祷，那末万物便都会消灭了。”又說：“应当知道战爭对一切都是共同的，斗爭就是正义，一切都是通过斗爭而产生和消灭的。”

他的伦理乃是一种高傲的苦行主义，非常类似于尼采的伦理。他认为灵魂是火和水的混合物，火是高貴的而水是卑賤的。灵魂中具有的火最多，他称灵魂是“干燥的”。“干燥的灵魂是最智慧的最优秀的。”“对于灵魂来說，变湿乃是快乐。”“一个人喝醉了酒，被一个未成年的儿童所領导，步履蹣跚地不知道自己往哪里去；他的灵魂便是潮湿的。”“对于灵魂来說，变成水就是死亡。”“与自己心里的願望作斗爭是艰难的。无論他所希望获得的是什么，都是以灵魂为代价换来的。”“如果一个人所有的願望都得到了滿足，这幷不是好事。”我們可以說赫拉克利特重視通过主宰自身所获得的权力，但是鄙視那些足以使人离开中心抱負的情欲。

赫拉克利特对于他当时各种宗教的态度大体上是敌視的，至少对于巴庫斯教是如此；但他所怀抱的幷不是一个科学的理性主义者的敌視态度。他有他自己的宗教，而且他部分地解释了当时流行的神学以适合他的学說，又部分地以相当輕蔑的态度拒絕当时流行的神学有人（康福德）称他为巴庫斯派，幷且有人（普福萊德雷）认为他是一个神秘派的解說者。我幷不以为有关的断簡残篇能支持这种看法。例如他說，“人們所行的神秘教乃是不神圣的

神秘教。"这就暗示在他的心目之中有一种并不是"不神圣的"神秘教，而且这应該和当时所存在的各种神秘教大有不同。如果他不是过分地藐視流俗而能从事于宣传的話，那么他或許会是一位宗教改革家。

以下便是现有的、可以代表赫拉克利特对于他当时神学的态度的全部的話。

那位在德尔斐发神諭的大神既不說出，也不掩飾自己的意思，而只是用征兆来暗示。

女巫用誑言譫語的嘴說出一些严肃的、朴质无华的話語，用她的声音响彻千年，因为她被神附了体。

在地獄里才嗅得到灵魂。

更伟大的死获得更伟大的奖賞(那些死去的人就变为神)。

夜游者、魔术师、巴庫斯的祭司和酒神的女祭、传秘密教的人。

人們所奉行的神秘教乃是不神圣的神秘教。

而且他們向神像祈祷，就正象是向房子說話一样，他們不知道什么是神灵和英雄。

因为如果不是为了酒神，那末他們举行赛会和歌唱猥亵的阳具頌歌，就是最无耻的行为了。可是地獄之神和酒神是一样的；为了酒神，人們如醉如狂，并举行酒神祭典。

人們用牺牲的血涂在身上来使自己純洁是徒然的，这正象一个人掉进泥坑却想用污泥来洗脚一样。任何人见到别人这样作，都会把他当作疯子看待。

赫拉克利特相信火是原质，其他万物都是由火而生成的。讀者們还会記得泰勒斯认为万物是由水构成的；阿那克西美尼认为气是原质；赫拉克利特則提出火来。最后恩培多克勒却提出一种

政治家式的妥协，他承认有土、气、火和水四种原质。古代人的化学走到这一步便停滞死亡了。这門科学始終沒再进一步，直到后来回教的炼丹术家們从事探求哲人石、长生药以及把賤金屬变为黃金的方法的那个时代为止。

赫拉克利特的形而上学的激动有力，足以使得最激动的近代人也会感到滿足的：

"这个世界对于一切存在物都是同一的，它不是任何神或任何人所創造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。

"火的轉化是：首先成为海，海的一半成为土，另一半成为旋风。"

在这样一个世界里只能期待永恒的变化，而永恒的变化正是赫拉克利特所信仰的。

然而他还有另一种学說，他重視这种学說更有甚于永恒的流变；那就是对立面的混一的学說。他說，"他們不了解相反者如何相成。对立的力量可以造成和諧，正如弓之与琴一样"。他对于斗争的信仰是和这种理論联系在一起的，因为在斗争中对立面結合起来就产生运动，运动就是和諧。世界中有一种統一，但那是一种由分歧而得到的統一：

"結合物既是整个的，又不是整个的；既是聚合的，又是分开的；既是和諧的，又不是和諧的；从一切产生一，从一产生一切。"

有时候他說起来，好象是統一要比歧异更具有根本性：

"善与恶是一回事。"

"对于神，一切都是美的、善的和公正的；但人們却认为一些东西公正，另一些东西不公正。"

"上升的路和下降的路是同一条路。"

"神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是飽又是饥。他变換着形相，和火一样，当火混和着香料时，便按照各种口味而得到各种名称。"

然而，如果沒有对立面的結合就不会有統一："对立对于我們是好的。"

这种学說包含着黑格尔哲学的萌芽，黑格尔哲学正是通过对立面的綜合而进行的。

赫拉克利特的形而上学正象阿那克西曼德的形而上学一样，是被一种宇宙正义的观念所支配着，这种观念防止了对立面斗爭中的任何一面获得完全的胜利。

"一切事物都換成火，火也換成一切事物，正象貨物換成黃金，黃金換成貨物一样。"

"火生于气之死，气生于火之死；水生于土之死，土生于水之死。"

"太阳不能越出它的限度；否則那些爱林尼神——正义之神的女使——就会把它找出来。"

"应当知道战爭对一切都是共同的，斗爭就是正义。"

赫拉克利特反复地提到与"众神"不同的那个"上帝"。"人的行为沒有智慧，上帝的行为則有智慧。……在上帝看来，人是幼稚的，就象在成年人看来儿童是幼稚的一样。……最智慧的人和上帝比起来，就象一只猴子，正如最美丽的猴子与人类比起来也会是丑陋的一样"。

上帝无疑地是宇宙正义的体现。

万物都处于流变状态的这种学說是赫拉克利特最有名的见解，而且按照柏拉图在《泰阿泰德》篇中所描写的，也是他的弟子們所最强調的见解：

“你不能两次踏进同一条河流；因为新的水不断地流过你的身旁。”①

“太阳每天都是新的。”

他对于普遍变化的信仰，通常都认为是表现在这句話里：“万物都在流变着”，但是这或許也象华盛頓所說的“父亲，我不能說謊”，以及惠灵吞所說的“战士們起来瞄准敌人”这些話一样，是不足为凭的。他的著作正如柏拉图以前一切哲学家的著作，仅仅是通过引文才被人知道的，而且大部分都是柏拉图和亚里士多德为了要反駁他才加以引証的。只要我們想一想任何一个现代哲学家如果仅仅是通过他的敌人的論战才被我們知道，那末他会变成什么样子的时候；我們就可以想见苏格拉底以前的人物应該是多么地值得贊叹，因为即使是通过他們的敌人所散布的恶意的烟幕，他們仍然显得十分伟大。无論如何，柏拉图和亚里士多德都同意赫拉克利特曾經教导过：“沒有什么东西是存在着的，一切东西都在变化着”（柏拉图）以及“沒有什么东西可以固定地存在”（亚里士多德）。

后面談到柏拉图的时候，我还要回过来研究这种学說，柏拉图非常热心于反駁这种学說。目前我不想探討哲学关于这种学說要說些什么，我只談談詩人所感到的是什么，科学家所教导的是什么。

追求一种永恒的东西乃是引人研究哲学的最根深蒂固的本能之一。它无疑地是出自热爱家乡与躲避危险的願望；因而我們便发现生命面临着灾难的人，这种追求也就来得最强烈。宗教是从上帝与不朽这两种形式里面去追求永恒。上帝是沒有变化的，也

① 可以比較：“我們既踏进又不踏进同一的河流；我們既存在又不存在。”

沒有任何轉变的阴影；死后的生命是永恒不变的。十九世紀生活的欢乐使得人們反对这种靜态的观念，而近代的自由神学又信仰着在天上也有进步，神性也有演化。但是即使在这种观念里也有着某种永恒的东西，即进步的本身及其內在的目标。于是有了一点点的灾难，就很容易把人們的希望又带回到他們的古老的超世間的形式里面去：如果地上的生活是絕望了的話，那么就唯有在天上才能够找到和平了。

詩人們曾經悲叹着，时間有力量消灭他們所爱的一切对象。

时間枯萎了青春的娇妍，
时間摧残了美人的眉黛，
它飽餐自然眞理的珍饈，
万物都在等待着它那鐮刀来割刈。

他們通常又补充說，他們自己的詩却是不可毁灭的。

时間的手掌尽管残酷，然而我期待
我的詩篇将传之永久，万人爭誦。

但是这只是一种因袭的文人自负而已。

有哲学倾向的神秘主义者不能够否认凡是在时間之內的都是暫时的，于是就发明一种永恒观念；这种永恒并不是在无穷的时間之中持續着，而是存在于整个的时間过程之外。按照某些神学家的說法，例如印澤教长的說法，永生并不意味着在未来时間中的每一时刻里都存在着，而是意味着一种完全独立于时間之外的存在方式，其中旣沒有前，也沒有后，因此变化也就沒有邏輯的可能性。伏汉曾非常詩意地表达过这种见解。

那天夜里我看见了“永恒”，
象是一个純洁无端的大光环，
它是那样地光輝又寂靜；

在它的下面"时間"就分为时辰和岁月，
　并被一些天体追赶着，
象是庞大的幽灵在移动；全世界和世上的一切，
　就都在其中被抛掉。

有些最有名的哲学体系曾想以庄严的散文来述說这种观念，把它說成是經过我們耐心追求之后，理性終将会使我們相信的东西。

赫拉克利特本人尽管相信变化，但仍然承认有某种东西是永久的。我們在赫拉克利特里面找不到从巴門尼德以来的那种（与无穷的时間延續相对立的）永恒观念，在他的哲学里只有中心的火永不熄灭：世界的"过去、现在和未来永远是一团永恒的活火"。但火是一种不断变化着的东西，而它的永恒更其是过程方面的永恒，而不是实体方面的永恒——虽說这种见解不应归之于赫拉克利特。

科学正象哲学一样，也要在变化的现象之中寻找某种永恒的基础，以求逃避永恒流变的学說。化学似乎可以滿足这种願望。人們发现了那似乎在毁灭着万物的火，只不过是使万物变形而已；原素可以重新結合起来，燃烧之前就已存在的每一个原子經过燃烧过程之后，仍然继續存在着。因而人們就設想原子是不可毁灭的，而物质世界中的一切变化便仅仅是持久不变的原素的重新排列而已。这种见解一直流行到放射现象被发现为止，到了这时人們才发现了原子是可以分裂的。

物理学家也不示弱，他們发现了新的更小的单位，叫做电子和质子，原子是由电子和质子构成的；若干年以来，这些小单位曾被认为具有着以前所归諸于原子的那种不可毁灭性。不幸得很，看起来质子和电子可以遇合爆炸，所形成的并不是新的物质，而是一种

以光速在宇宙之中播散的波能。于是能就必須代替物质成为永恒的东西了。但是能并不象物质，它并不是常識观念中的"事物"的一种精炼化；它仅仅是物理过程中的一种特征。我們可以幻想地把它等同于赫拉克利特的火，但它却是燃烧的过程，而不是燃烧着的东西。"燃烧着的东西"已經从近代物理学中消逝了。

从小的轉而論到大的，天文学也不再允許我們把天体看成是永恒的了。行星是从太阳誕生的，太阳是从星云誕生的。它已經持續存在了若干时期，并且还将持續存在若干时期；然而迟早——或者大約是在一万亿年左右——它将会爆炸，会毁灭一切行星而返于一种广泛弥漫着的气体状态。至少天文学家是这样說。也許当这一末日临近的时候，他們将会发现他們的計算里有着某种錯誤。

象赫拉克利特所教导的那种永恒流变的学說是会令人痛苦的，而正如我們所已經看到的，科学对于否定这种学說却无能为力。哲学家們的主要雄心之一，就是想把那些似乎已被科学扼杀了的希望重新复活起来。因而哲学家便以极大的毅力不断在追求着某种不属于时間領域的东西。这种追求是从巴門尼德开始的。

第五章　巴門尼德

希腊人并不耽溺于中庸之道，无論是在他們的理論上或是在他們的实践上。赫拉克利特认为万物都在变化着；巴門尼德則反駁說：沒有事物是变化的。

巴門尼德是意大利南部爱利亚地方的人，鼎盛期約当公元前

五世紀上半叶。根据柏拉图的記載，苏格拉底在年青的时候(約当公元前450年左右)曾和巴門尼德会过一次面，——当时巴門尼德已經是一个老人了——并且从他那里学到好些东西。无論这次会见是否历史事实，我們至少可以推断柏拉图自己受过巴門尼德学說的影响，这是从其他方面显然可以看出来的。意大利南部和西西里的哲学家們，要比伊奥尼亚的哲学家們更傾向于神秘主义和宗教。大体說来，伊奥尼亚的哲学家們的傾向是科学的、怀疑的。但是数学，在毕达哥拉斯的影响之下，則在大希腊[1]要比在伊奥尼亚兴盛得多；然而那个时代的数学是和神秘主义混淆在一起的。巴門尼德受过毕达哥拉斯的影响，但是这种影响达到什么程度便全属揣測了。巴門尼德在历史上之所以重要，是因为他創造了一种形而上学的論証形式，这种論証曾經以不同的形式存在于后来大多数的形而上学者的身上直迄黑格尔为止，并且包括黑格尔本人在內。人們常常說他曾創造了邏輯，但他眞正創造的却是基于邏輯的形而上学。

巴門尼德的学說表现在一首《論自然》的詩里。他以为感官是騙人的，并把大量的可感觉的事物都斥之为单純的幻觉。唯一眞实的存在就是"一"。一是无限的、不可分的。它并不是象赫拉克利特所說的那种对立面的統一，因为根本就沒有对立面。举例来說，他显然认为"冷"仅仅意味着"不热"，"黑暗"仅仅意味着"不光明"。巴門尼德所想象的"一"并不是我們所想象的上帝；他似乎把它认为是物质的，而且占有空間的，因为他說它是球形。但它是不可分割的，因为它的全体是无所不在的。

巴門尼德把他的教訓分成两部分：分别地叫作"眞理之道"和"意见之道"。后者我們不必去管它。关于眞理之道他所說过的話，

① 指意大利南部的希腊殖民地。——中译本编者

四 就其保存了下来的而論，主要之点如下：

“你不能知道什么是不存在的，——那是不可能的，——你也不能說出它来；因为能够被思維的和能够存在的乃是同一回事。”

“那么现在存在的又怎么能够在将来存在呢？或者說，它怎么能够得以存在的呢？如果它是过去存在的，现在就不存在；如果它将来是存在的，那么现在也不存在。因此就消灭了变，也就听不到什么过渡了。

“能够被思維的事物与思想存在的目标是同一的；因为你絕不能发现一个思想是沒有它所要表达的存在物的。”①

这种論証的本质便是：当你思想的时候，你必定是思想到某种事物；当你使用一个名字的时候，它必是某种事物的名字。因此思想和語言都需要在它們本身以外有某种客体。而且你既然可以在一个时刻而又在另一个时刻同样地思想着一件事物或者是說到它，所以凡是可以被思維的或者可以被說到的，就必然在所有的时間之內都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。

在哲学上，这是从思想与語言来推論整个世界的最早的例子。当然我們不能认为它是有效的，但是很值得我們看一看其中包含有哪些眞理的要素。

我們可以把这种論証表达为如下的方式：如果語言幷不是毫无意义的，那么字句就必然意味着某种事物，而且它們一般地幷不能仅仅是意味着别的字句，还更意味着某种存在的事物，无論我們提不提到它。例如，假設你談到了乔治·华盛頓。除非有一个历史人物叫这个名字，否则这个名字（看起来似乎）就是毫无意义的，而

① 伯奈特注：“我以为这个意思是……不可能有什么思想符合于一个不是某种眞实事物的名字的名字”。

且含有这个名字的語句也会是毫无意义的。巴門尼德认为不仅乔治·华盛頓在过去必然存在过，而且在某种意义上他现在也必然还存在着，因为我們仍然能够有所指地在使用他的名字。这显然似乎是不对的，但是我們怎样去对付这种論証呢？

让我們举一个想象中的人物吧，比如說哈姆雷特。让我們考虑这种說法："哈姆雷特是丹麦王子"。在某种意义上这是眞的，但幷不是在朴素的历史意义上。眞确的說法是："莎士比亚說哈姆雷特是丹麦王子"，或者更明白地說："莎士比亚說有一个丹麦王子叫作'哈姆雷特'"。这里面就不再有任何想象中的事物了。莎士比亚和丹麦和"哈姆雷特"这个声音三者都是眞实的，但是"哈姆雷特"这个声音实际上幷不是一个名字，因为实际上幷沒有人叫"哈姆雷特"。如果你說"'哈姆雷特'是一个想象中的人物的名字"，这还不是严格正确的；你应当說，"人們想象'哈姆雷特'是一个眞实人物的名字"。

哈姆雷特是一个想象中的个体，麒麟則是一种想象中的动物。凡有麒麟这个詞所出现的語句，其中有些語句是眞的，有些則是假的，但是在两种情况中都幷非是直接的。让我們看一下"一个麒麟有一只角"以及"一头牛有两只角"。为了証明后一句話，你就必須去看一看牛；单单說某本书里說过牛有两只角是不够的。但是麒麟有一只角的証据却只能在书本里才找得到了，幷且事实上正确的說法是："某些书里說有一种独角的动物叫做'麒麟'"。一切有关麒麟的說法，其实都是有关"麒麟"这个字的說法；正好象一切有关哈姆雷特的說法，其实都是有关"哈姆雷特"这个字的說法。

但是在大多数場合之下，非常显然地我們所說的幷不是字，而是字所意味着的东西。于是这就又把我們带回到巴門尼德的論証上去了，即如果一个字可以有所指地加以应用的話，它就必然意味

着某种事物而不是意味着无物，因此这个字所意味的事物便必然在某种意义上是存在着的。

然而关于乔治·华盛頓我們应該說什么呢？似乎我們只能有两种选择：一种是說他仍然还存在着；另一种是說当我們用"乔治·华盛頓"这几个字的时候，我們实际上并不是在說着叫这个名字的那个人。两者似乎都是一种悖論，但是后者的困难似乎要少些，我将要試着指出它在有一种意义上可以是眞的。

巴門尼德认为字汇有着經常不变的意义；这一点实际上就是他論証的基础，他假定这一点是毫无問題的。然而，尽管字典或者百科全书給一个字写下了可以說是官定的、并且为社会所公认的意义，但是并沒有两个人用同一字的时候，在他們的心目中恰好有着同一的思想。

乔治·华盛頓本人可以用他的名字和"我"这个字作为同义語。他可以查觉他自己的思想以及自己身体的动作，因此他要比任何别人使用这个名字的可能意义都更为充分。他的朋友們在他面前也能够查觉他的身体的动作，并能猜测他的思想；对他們来說，乔治·华盛頓这个名字仍然是指他們自己經驗中的某种具体的事物。但在华盛頓死后，他們就必須以記忆来代替知觉了，当他們使用他的名字的时候，那就包含有一种心理过程所发生的变化。对于我們这些从来不知道他的人来說，則心理过程又有所不同了。我們可以想到他的画像并对我們自己說："就是这个人"。我們可以想着"美国的第一任总統"。如果我們是非常之孤陋寡聞的話，那么他对于我們可能仅仅是"那个叫作华盛頓的人"罢了。无論这个名字提示我們的是什么，既然我們从来不知道他，所以它就絕不能是华盛頓本人，而只能是目前出现于感官或者記忆或者思想之前的某种东西。这就說明了巴門尼德論証的錯誤。

这种字的意义方面的永恒不断的变化，却被另一种事实給遮蔽住了，那就是一般說来，这种变化对于有这个字出现的命题之眞假是毫无关系的。如果你提出任何一个有“乔治·华盛頓”这个名字在其中出现的眞語句，那末，你以“美国第一任大总統”这个詞去代替它的时候，这个語句照例仍然会是眞的。这条规則也有例外。在华盛頓当选以前，一个人可以說“我希望乔治·华盛頓是美国第一任总統”，但是他不会說“我希望美国第一任总統是美国第一任总統”，除非是他对于同一律有着一种特殊的感情。但是我們很容易提出一条把这些例外情况排除在外的规則，而在其余那些情况中，你就可以使用任何只能应用于华盛頓的描叙語句来代替“乔治·华盛頓”。而且也只有凭借这些詞句，我們才知道我們是知道他的。

巴門尼德又論辯說，既然我們现在能够知道通常被认为是过去的事物，那么它实际上就不能是过去的，而一定在某种意义上是现在存在着的。因此他就推論說，并沒有所謂变化这种东西。我們所說的关于乔治·华盛頓的話，就可以解决这种論証。在某种意义上，可以說我們并沒有对于过去的知識。当你回想的时候，回想就出现于现在，但是回想并不等于被回想的事物。然而回想却提供一种对于过去事件的描述，并且就最实际的目的来說，并沒有必要去区别描述与被描述的事物。

这整个的論証就說明了从語言里抽出形而上学的結論来是何等之容易，以及何以避免这种謬誤推論的唯一方法就在于要把对于語言的邏輯和心理方面的研究推进得比絕大多数形而上学者所做的更远一步。

然而我想巴門尼德如果死而复生，讀到了我所說的話，他会认为是非常肤浅的。他会問：“你怎么知道你关于华盛頓的叙述指的

是过去的时候呢；根据你自己的說法，直接的推論必須是对于现存的事物；例如，你的回想是现在发生的，而不是发生在你以为你是在回想的时候。如果記忆可以被当做是一种知識的来源，那么过去就必須是现在就在我們的心目之前，而且在某种意义上便必然应当是现在还存在着”。

我不想现在来解答这种論証；它需要討論記忆，而那是一个很困难的题目。我在这里把論証提出来，是要提醒讀者：哲学理論，如果它們是重要的，通常总可以在其原来的叙述形式被駁斥之后又以新的形式复活。反駁很少能是最后不易的；在大多数情况下，它們只是更进一步精炼化的一幕序曲而已。

后来的哲学，一直到晚近时期为止，从巴門尼德那里所接受过来的并不是一切变化的不可能性，——那是一种太激烈的悖論了——而是实体的不可毁灭性。“实体”这个字在他直接的后继者之中并不曾出现，但是这种概念已經在他們的思想之中出现了。实体被人設想为是变化不同的謂語之永恒不变的主詞。它就这样变成为哲学、心理学、物理学和神学中的根本概念之一，而且两千多年以来一直如此。在后面，我还要詳尽地談到这一点。目前我只是想要指出，为了要对巴門尼德的論証做到公平而又不抹杀明显的事实起见，我就必須提到这一点。

第六章　恩培多克勒

哲学家、預言者、科学家和江湖术士的混合体，在恩培多克勒的身上得到了异常完备的表现，虽說这在毕达哥拉斯的身上我們已經发现过了。恩培多克勒的鼎盛期約当公元前 440 年，因此他是

巴門尼德的同时代人而年紀較輕，尽管他的学說在許多方面倒是更近于赫拉克利特的。他是西西里南岸的阿克拉加斯的公民，是一个民主派的政治家，同时他又自命为神。在大多数的希腊城市里，尤其是在西西里的城市里，民主和僭主之間有着不断的冲突；双方无論哪一方的領袖一被击敗，就会遭到杀戮或者流放。那些被流放的人很少有不肯去勾結希腊的敌人的——东方的波斯和西方的迦太基。恩培多克勒在某一时期也遭到了放逐，但是被放逐之后，他似乎宁願选择一种圣賢的事业而不願意选择一种流亡的阴謀家的事业。很可能他在年青时代就多少是一个奧尔弗斯派；并且在流放以前他就把政治与科学結合在一起；而且可能仅仅是到了晚年作为流放者的时候，他才成为一个預言者的。

关于恩培多克勒的传說非常之多。人們认为他曾經行过神迹或是类似的事情，有时候是用魔术，有时候是用他的科学知識。据說他能够控制风；他曾使一个似乎已經死了三十日之久的女人复活；据說最后他是跳进爱特拿的火山口而死的，为的要証明自己是神。用詩人的話来說：

伟大的恩培多克勒，那位热情的灵魂，
跳进了爱特拿火山口，活活地烤焦了。

馬修·阿諾德用这个題材写过一首詩，虽然那可以說是他的最坏的詩篇之一，但其中并不包括上面这两行偶句。

恩培多克勒象巴門尼德一样，也是用詩来写作的。受了他的影响的卢克莱修，对于作为詩人的他曾給予极高的称贊。但是在这个問題上，意见是分歧的。因为他的著作保存下来的只是些片断，所以他的詩才如何也就只好存疑了。

我們必須分别处理他的科学和他的宗教，因为它們是彼此不相調諧的。我先談他的科学，再談他的哲学，最后再談他的宗教。

他对科学最重要的貢献就是，他发现空气是一种独立的实体。他証明这一点是由于观察到一个瓶子或者任何类似的器皿倒着放进水里的时候，水就不会进入瓶子里面去。他說：

“当一个女孩子玩弄发亮的銅制計时器，用她美丽的手压住管頸的开口，把这个計时器浸入水的銀白色易变形的物质中时，水幷不会进入这个器皿，因为內部空气的重量压着底下的小孔，把銀水往回堵住了；一直要等到她把手拿开放出压縮的气流时，空气才会逸出，同量的水才会流进去。”

这段話是他解释呼吸作用时說的。

他至少也发现过一个离心力的例子：如果把一杯水系在一根绳子的一端而旋轉，水就不会流出来。

他知道植物界里也有性别，而且他也有一种演化論与适者生存的理論（当然必須承认多少是幻想的）。最初“四方散布着无数种族的生物，具有各种各样的形式，蔚为奇观”。有的有头而无頸，有的有背而无肩，有的有眼而无額，又有孤零零的肢体在追求着結合。这些东西以各种机緣結合起来；有长着无数只手的蹣跚生物，有生着許多面孔和胸部朝向各个方向观看的生物，有牛身人面的生物，又有牛面人身的生物。有結合着男性与女性但不能生育的阴阳人。但最后，只有几种是保存下来了。

至于天文学方面：他知道月亮是由反射而发光的，他认为太阳也是如此。他說光綫进行也需要时間，但是时間非常之短促以致我們不能查觉到；他知道日蝕是由于月亮的位置居間所引起的，这件事实似乎是他从阿那克薩哥拉那里学来的。

他是意大利医学学派的創始者，这一起源于他的医学学派曾影响了柏拉图和亚里士多德。据伯奈特（第 234 頁）說，它影响了科学思潮和哲学思潮的整个傾向。

所有这些都表明了他那时代科学上的生气蓬勃，这是希腊晚期所不能比拟的。

我现在就来談他的宇宙論。上面已經提到过，是他确立了土、气、火与水四种原素的(虽然他不曾使用“原素”这个名字)。其中每一种都是永恒的，但是它們可以以不同的比例混合起来，这样，便产生了我們在世界上所发现的种种变化着的复杂物质。它們被爱結合起来，又被斗爭分离开来。爱与斗爭对于恩培多克勒来說，乃是与土、气、火、水同属一級的原始原质。有些时期爱占着上风，有些时期則斗爭来得更强大。曾經有过一个黃金时代，那时爱是完全胜利的。在那个黃金时代，人們只崇拜塞浦路斯的爱神。世界上的一切变化并不受任何的目的所支配，而是受“机遇”与“必然”的支配。有一种循环存在着：当各种元素被爱彻底地混合之后，斗爭便逐漸又把它們分开；当斗爭把它們分开之后，爱又逐漸地把它們結合在一起。因此每种合成的实体都是暫时的；只有元素以及爱和斗爭才是永恒的。

这里和赫拉克利特有着相似之点，但却比較緩和，因为造成变化的不仅仅是斗爭而是斗爭与爱两者。柏拉图在《智者篇》(242节)中以赫拉克利特和恩培多克勒两人相提并論：

有些伊奥尼亚的詩人們，輓近更有些西西里的詩人們，他們所达到的結論是：把(一和多)两个原則結合在一起就要更可靠一些，并且說存在就是一与多；有些严峻的詩人們說它們是由敌对与友情結合起来，在不断地分合着的，而另外有一些較溫和的詩人們則并不坚持永恒的斗爭与和平，而是承认它們之間有一种緩和与交替；有时在爱神的支配之下和平与一占着上风，而后又由于斗爭原則的作用，多与战爭又占了上风。

恩培多克勒认为物质的世界是一个球；在黃金时代，斗爭在外

而爱在內；然后斗爭便逐漸入內而爱便被逐于外，直到最坏的情形是斗爭完全居于球內而爱完全处于球外为止。以后——虽然为了什么原因我們并不清楚——就开始一种相反的运动，直到黃金时代又恢复为止，但黃金时代并不是永远常在的。这时整个的循环就又重演。我們固然可以假設这两个极端中可能有一个是稳定的，但是这却不是恩培多克勒的见解。他虽然想要采用巴門尼德的論証以解释运动，然而他在任何阶段都不想要达到一个不变的宇宙。

恩培多克勒关于宗教的见解，大体上是毕达哥拉斯式的。在一段极有可能是談到毕达哥拉斯的残篇里，他說"他們之中有一个人有了不起的知識，精于各式各样的巧思，他获得了智慧的最大的財富；只要他肯用心思考，他就很容易看出一切事物在十代、甚至二十代期間的各种情况"。我們已經提到过，在黃金时代人們只崇拜爱神，"而且神坛上也并不冒着純粹公牛牺牲的血腥气，把牛牺牲之后又吃掉它那肥大的肢体，这被人视为是最可憎恶的事。"

有一次，他很鋪张揚厉地把自己說成是个神：

朋友們，你們住在这座俯瞰着阿克拉加斯黃色的岩石、背临城堡的大城里，为各种善事忙碌着；你們是外邦人的光荣的避难所，从来也不会干卑鄙的事情，我向你們致敬。我在你們中間漫游，我是一位不朽的神明而非凡人，我在你們大家中間受到了恰当的尊敬，人們給我戴上了絲带和花环。只要当我戴着这些参加男女的行列进入繁盛的城市，人們便立刻向我致敬；无数的人群追随着我，問我什么是求福之道；有些人想求神諭，又有些人在許多漫长而愁苦的日子里遭受各种疾病的痛苦的摧折，祈求能从我这里听到医病的話。……但是我为什么要把超过必死的、必朽的凡人当作好象是一件了不起的事情而喋喋不休呢？

另外有时候，他感觉自己是一个大罪人，正为着自己的不虔敬

而在贖罪：

有一个必然之神的神諭，那是一条古老的神誡，是得到明确的誓言保証的而又永恒的神誡；它說，只要有一个魔鬼——漫长的岁月就是他的命运——曾經罪恶地用血玷污了自己的手，或追随过斗爭而背弃了自己的誓言，他就必定要远离幸福者之家而在外游蕩三万年，在这段时期中他将托生为种种不同的有生形式，从一条劳苦的生活道路上轉到另一条上。因为强而有力的气把他赶到海里，海又把他冲到干燥的地上来；地又把他抛到烈日的照灼之下，而烈日又把它投回到气的漩渦里。每一种都从另一种那里把他接受过来，但是每种全都把它抛开。我现在就是这样的一个人，是一个见拒于神的亡命者和流浪儿，因此我就把我的指望寄托于无情的斗爭中。

他的罪恶是什么，我們并不知道；也許并不是什么我們会认为很严重的事。因为他說：

“啊！我是有禍的了，在我张嘴大嚼而犯下罪行之前，无情的死亡的日子竟不曾毁灭掉我！……

“要完全禁絕桂叶……

“不幸的人，最不幸的人，你的手可千万不要去碰豆子！”

所以也許他所做的坏事不过是大嚼桂叶或者大吃豆子罢了。

柏拉图有一段最有名的文章，他把这个世界比做是一个洞穴，我們在洞穴里面只能看到外面明朗世界的各种现实的暗影，而这是恩培多克勒所預示过的；它起源于奥尔弗斯派的教义。

也有些人——大抵是那些通过許多次的投生而得免于罪恶的人——最后終于达到了与諸神同在的永恒幸福：

但是最后他們① 在人間出现，作为先知、歌者、医生和君

① 这里并沒有說明“他們”是誰，但是我們可以假設他們就是那些保存了自己的純洁性的人們。

主；从此他們荣耀无比地上升为神，与其他諸神同享香火、同享供奉，免于人間的灾难，不受运命的摆布，也再不可能受到伤害。

这一切里面，似乎很少有什么是奥尔弗斯教义和毕达哥拉斯主义所不曾包括的东西。

恩培多克勒的創造性，除了科学以外，就在于四原素的学說以及用爱和斗爭两个原則来解释变化。

他抛弃了一元論，并把自然过程看做是被偶然与必然所规定的，而不是被目的所规定的。在这些方面，他的哲学要比巴門尼德、柏拉图和亚里士多德諸人的哲学更富于科学性。的确，在另外一些方面他曾接受了当时流行的迷信；但是就在这一方面，他也不见得比起許多近代的科学家来更为不如。

第七章 雅典与文化的关系

雅典的伟大开始于两次波斯战爭（公元前490年与公元前480—479年）的时候。在那时以前，伊奥尼亚和大希腊（意大利南部和西西里的希腊城市）产生过許多伟大的人物。馬拉松之役（公元前490年）雅典对波斯王大流士的胜利，以及在雅典領导之下的希腊联合艦队对于大流士之子兼继承人薛克修斯（公元前480年）的胜利，为雅典树立了伟大的威信。各島上的、以及一部分小亚細亚大陆上的伊奥尼亚人曾經反叛过波斯，波斯人既被逐出希腊大陆，雅典就促成了他們的解放。在这次作战中，只关怀自己的領土的斯巴达人沒有参加。因此雅典就变成反波斯同盟中主要的一員。根据盟約规定，任何成員国都有义务提供一定数量的船只或者代

役金。大多数城邦都选择了后一种办法，这样雅典便取得了凌駕其他盟国的海上霸权，从而逐渐地把同盟轉化成为一个雅典帝国。雅典变得富庶了，而且在白里克里斯的睿智领导之下繁荣起来了；白里克里斯是由公民自由选举出来的，执政約三十年之久，直到公元前430年他才失势。

白里克里斯时代是雅典历史上最幸福最光荣的时代。曾参加过波斯战爭的伊斯奇魯斯开始写希腊悲剧；他所写的悲剧之一《波斯人》就一反采用荷馬題材的习慣，轉而写大流士的潰敗。紧接着他的就是索福克里斯，继索福克里斯之后的就是幼利披底。然而幼利披底一直活到了白里克里斯失势和死后的伯罗奔尼苏战爭时期的那些黑暗日子里，他的剧本就反映了后一时期的怀疑主义。他同时代的喜剧詩人亚里斯多芬尼从一种健康而有限的常識立場出发，嘲笑了一切的主义；他特别咒罵苏格拉底，认为他是一个否认宙斯的存在并且玩弄着褻瀆神明的伪科学的神秘教的人。

雅典曾被薛克修斯所占領，卫城上的神殿被毁于火。白里克里斯便致力于这些神殿的重建工作。巴特浓神殿和其他神殿的残迹使我們今天还感受深刻的印象，这些神殿就是由白里克里斯所修建的。雕刻家斐狄阿斯应国家的聘請，塑造了巨大的男女神像。在这个时期的末了，雅典成为希腊世界最美丽最繁华的城邦。

历史学之父希罗多德是小亚細亚的哈里卡那苏斯人，但是他住在雅典并且受到雅典国家的鼓励，他站在雅典的观点上写下了波斯战爭的記录。

白里克里斯时代雅典的成就，或許是一切历史上最令人惊奇的事件。在那时以前，雅典一直都落后于許多希腊城邦；无論在艺术方面或在文学方面，它都不曾产生过任何一个伟大的人物（除了梭伦而外，梭伦主要地是个立法者）。突然之間，在胜利和財富和

需要重建的刺激之下，出现了大批的建筑家、雕刻家和戏剧家，他們直到今天还是不可企及的，他們所产生的作品左右着后人直迄近代。当我們想到它的人口数量之少的时候，这一点就格外令人感到惊异了。雅典人口最多的时候約当公元前430年左右，估計为数大約二十三万人（包括奴隶在內），而它四周的亚底加农村領土上的人口可能还要更少些。无論在此以前或者是自此而后，从来沒有任何有同样比例的居民的地区曾經表现出来过任何事物足以和雅典这种高度完美的作品媲美。

在哲学方面，雅典仅仅貢献了两个伟大的名字，苏格拉底和柏拉图。柏拉图属于一个較晚的时期，但是苏格拉底則在白里克里斯統治下渡过了他的青春时代和早期的成年时代。雅典人对于哲学有着充分的兴趣，非常渴望諦听从别的城市而来的教师們。希望学习辯論术的青年人就去追求智者；在《普罗泰戈拉篇》中，柏拉图笔下的苏格拉底对于那些傾听外来名家言論的热心的学徒們，曾做过一番非常有趣的諷刺性的描写。我們下面可以看到，白里克里斯曾把阿那克薩哥拉引入雅典；苏格拉底就自认是从阿那克薩哥拉那里学到了心灵在創造过程中的首要地位的。

柏拉图假設他的对話大部分是发生在白里克里斯时代的，对话录表现了富人生活的优裕景象。柏拉图出身于一个雅典的貴族家庭，他是在战爭与民主还不曾摧毁上层阶級的财富与安逸之前的那个时代传統里面成长起来的。他的那些青年們无需工作，他們把大部分的閑暇都用于追求科学、数学和哲学；他們几乎都能背誦荷馬，并且是評判职业誦詩者优劣的鉴賞家。演繹推理的方法刚被发现不久，并在整个知識領域对于各种或眞或假的新理論起了刺激作用。在那个时代正象在为数很少的其他时代里一样，人們可能既有才智而又有幸福，而且还是通过才智而得到幸福的。

但是产生这一黄金时代的各种力量的平衡是不稳定的。它在內部和外部都受着威胁，——內部受着民主政治的威胁，外部受着斯巴达的威胁。为了理解在白里克里斯以后所发生的事情，我們必須簡单地考查一下亚底加早期的历史。

亚底加在历史时期开始时，只是一个自給自足的小小农业区；它的都城雅典并不大，但是它包括的人口是日益增多的工匠和技术工人，他們想要把他們的产品銷售到国外去。人們逐漸地就发现种植葡萄和橄欖要比种植谷物更为有利可图，于是就輸入谷物，主要是从黑海沿岸輸入。这种种植形式比谷物种植需要更多的資金，于是小农便負了債。亚底加正象希腊其他国家一样，在荷馬时代原是一个君主国，但是国王却变成了一个不具政治权力的純宗教官吏。政府落到貴族的手里，貴族們旣压迫乡村的农民也压迫城市里的工匠。早在六世紀时，梭伦就按照民主的方向实行了一种妥协，他的許多成就一直保存到后来比西斯垂塔斯及其后嗣們的僭主政治时期。在这个时期結束的时候，作为僭主政治对头的貴族們已經能够支持民主政治了。民主的过程就使得貴族掌握了权力，正如十九世紀的英国那样，直到白里克里斯倒台时为止。但是到白里克里斯的晚期，雅典民主政治的領袖們就开始要求享有更多的政治权力。同时白里克里斯的帝国主义政策——这和雅典的繁荣是紧紧联系着的——又造成了与斯巴达的摩擦不断增长，並終于导致了伯罗奔尼苏战爭(公元前431—404年)；在这次战爭里，雅典完全战敗了。

尽管雅典在政治上瓦解了，但是它的威信还继續存在着，并且哲学始終以这里为中心几乎长达一千年之久。亚力山大城在数学和科学方面掩盖过了雅典，但是亚里士多德和柏拉图却使雅典在哲学上的地位依然至高无上。柏拉图曾讲过学的学园，其寿命比所

有其他的学院都延續得更长久，它在罗馬帝国皈依了基督教之后还又持續了两个世紀，成为一座异教主义的孤島。最后在公元529年它才被持有頑固的宗教信仰的査士丁尼所封閉，于是黑暗时代便在欧洲降临了。

第八章　阿那克薩哥拉

哲学家阿那克薩哥拉虽然不能和毕达哥拉斯、赫拉克利特和巴門尼德相提并論，然而也有相当的历史重要性。他是伊奥尼亚人，并且继續了伊奥尼亚的科学与理性主义的传統。他是第一个把哲学介紹給雅典人的，并且是第一个提示过心可能是物理变化的首要原因的人。

他約当公元前500年生于伊奥尼亚的克拉佐美尼，但是他的一生大約有三十年是在雅典渡过的，約当公元前462—432年。他或許是被白里克里斯招引来的，白里克里斯这时正在从事于开化他的国人。也許是来自米利都的那位阿斯巴西亚把他介紹給白里克里斯的。柏拉图在«費德罗篇»中說过：

> 白里克里斯“似乎和阿那克薩哥拉很相投，阿那克薩哥拉是一位科学家；白里克里斯飽究了有关天上事物的理論，并在获得了关于智与愚的眞正性质的知識之后，——那正是阿那克薩哥拉所談論的主要事物，——就从这个源泉里汲取了一切足以提高他自己演說艺术的东西。”

据說阿那克薩哥拉还影响了幼利披底，但这件事就更值得怀疑了。

雅典公民們也象其他时代和其他地方的其他城市公民一样，

对于企图介紹进来一种比他們所习慣的文化更高一級的文化的那些人表现了一种敌意。当白里克里斯年紀老了的时候，他的对方便从攻击他的朋友着手而开始了一場反白里克里斯的斗爭。他們控告斐狄阿斯侵吞了供他雕象之用的黃金。他們通过一条法律，允許人揭发那些不奉行宗教并宣揚有关各种"天上事物"的理論的人。在这条法律之下他們就检举了阿那克薩哥拉，他被控为宣揚太阳是一块紅热的石头，而且月亮是土。(苏格拉底的检查官也重复过同样的起訴状，苏格拉底則嘲笑他們已經过时了。)究竟发生了什么事情我們还不能确定，只知道阿那克薩哥拉必須离开雅典。似乎很可能是白里克里斯把他救出监獄，設法使他离去的。他回到伊奥尼亚創設了一个学校。按照他的遺囑，他的忌辰就定为学生們的假日。

阿那克薩哥拉认为万物都可以无限地分割，那怕是最小的一点物质也都包含着各种原素。事物所表现的，就是它們所包含得最多的东西。这样，例如万物都包含一些火，但是惟有当火的原素占优势时候，我們才能称它为火。象恩培多克勒一样，他也提出反对虛空的論証，他說滴漏或者吹得鼓起来的皮就說明了似乎是一无所有的地方也还是有空气的。

他和他的前人不同，他认为心(nous)也是参与生活体組成的实质，他把它們和死的物质区别开来。他說：每一事物里都包含有各种事物的一部分，只有心除外；但是有些事物也包含有心。心有支配一切有生命的事物的力量，它是无限的，并且是自己支配自己的；它不与任何事物混合。除了心而外，每一件事物不管是多么小，都包含有一切对立面的一部分，諸如热与冷，白与黑。他主张雪(有些部分)是黑的。

心是一切运动的根源。它造成一种旋轉，这种旋轉逐漸地扩

及于整个的世界，使最輕的事物飘到表面上去，而最重的则落向中心。心是一样的，动物的心也和人的心是一样的善良。人类显而易见的优越性就在于他有一双手的这一事实；一切表面上智力的不同，实际上都是由于身体的不同。

无論是亚里士多德还是柏拉图笔下的苏格拉底，都埋怨阿那克薩哥拉在介紹了心之后，却沒有把它加以运用。亚里士多德指出他仅仅是介紹了心作为一种因，因为他并不知道有別的因。凡是他能够的地方，他处处都做出机械的解释。他反对以必然与偶然作为事物的起源；然而他的宇宙論里也沒有"天意"。关于伦理或宗教他似乎想得并不多；或許他是一个无神論者，象他的检举者所說的那样。除了毕达哥拉斯以外，所有他的前人都曾影响过他。巴門尼德对他的影响正象是对恩培多克勒的一样。

在科学方面他有很大的功績。第一个解释月亮是由于反射而发光的人就是他，虽說巴門尼德也有过一段很晦澀的話暗示着巴門尼德也知道这一点。阿那克薩哥拉提出了月蝕的正确理論，并且知道月亮是位于太阳之下的。他說太阳和星都是火熾的石头，但是我們并不感觉到星的热力，因为它們距离我們太遙远了。太阳比伯罗奔尼苏还要大。月亮上有山，并且(他以为)有居民。

据說阿那克薩哥拉出于阿那克西美尼学派；他显然无疑地保存着伊奥尼亚人的理性主义和科学的传統。在他的思想里人們找不到那种对伦理与宗教的偏好——那种偏好从毕达哥拉斯学派传到苏格拉底，从苏格拉底又传到柏拉图，便把一种蒙昧主义者的偏见带进了希腊哲学里面来。他确乎不完全是第一流的，但是作为第一个把哲学带給雅典的人，并且作为塑造了苏格拉底的影响之一，他还是重要的。

第九章 原子論者

原子論的創始者是留基波和德謨克里特两个人。这两个人是很难区别开来的，因为他們通常总是被人相提并論，而且显然地留基波的某些作品后来还被认为是德謨克里特的作品。

留基波的鼎盛期似乎約当公元前 440 年①，他来自米利都，继承了与米利都相联系着的科学的理性主义的哲学。他受了巴門尼德和芝諾很大的影响。关于他，人們知道得非常少，以致于有人认为伊壁鳩魯（德謨克里特后期的一个追随者）曾經断然否认过他的存在，而且有些近代的学者还重新提出这种理論来。然而亚里士多德的著作中有很多提到他的地方，因而如果他仅仅是一个神話而竟然会出现这么多的引征（包括对原文的引文），那就似乎是令人难于置信的了。

德謨克里特则是一个更加确定得多的人物了。他是色雷斯的阿布德拉地方的人；至于他的年代，他曾說过阿那克薩哥拉年老的时候（可以說約当公元前 432 年左右）他还很年青，所以人們认为他的鼎盛期是公元前 420 年左右。他广泛地游历过南方与东方的許多国度，追求着知識；他也許在埃及渡过相当的时間，他还一定到过波斯的。然后他就回到阿布德拉，終老于此。策勒尔称他"在知識的淵博方面要超过所有的古代的和当代的哲学家，在思維的尖銳性和邏輯正确性方面要超过絕大多数的哲学家"。

德謨克里特是苏格拉底和智者們同时代的人，因此根据純粹

① 西雷尔·貝萊在《希腊原子論者与伊壁鳩魯》一书中认为他的鼎盛期約当公元前 430 年或稍早。

編年的理由，就应該在我們的这部历史里放在稍后一点，但是困难在于他是很难和留基波分开的。根据这种理由我就要在苏格拉底和智者以前先来考虑他，虽說他的哲学有一部分就是为了答复他的同乡而且是最杰出的智者普罗泰戈拉的。普罗泰戈拉訪問雅典的时候，曾受到热烈的欢迎；而另一方面德謨克里特却說，"我到了雅典，可是沒有一个人知道我"。他的哲学在雅典有很长的时期是为人忽視的；伯奈特說"我們不清楚柏拉图是否知道有关德謨克里特的任何事情……另一方面，亚里士多德是很知道德謨克里特的，因为他也是一个来自北方的伊奥尼亚人"①。柏拉图的对話录里从来沒有提到过他，但据第欧根尼·拉尔修說，柏拉图非常之討厌他，以致想把他的全部著作都烧光。希斯把他作为一位数学家而推崇得很高②。

留基波和德謨克里特两人的共同哲学的基本观念是出于留基波的，但是就理論的形成而言，就不大可能把他們两个人分开了；而且对我們来說，也无需这样做。留基波——如果不是德謨克里特的話——企图調和以巴門尼德与恩培多克勒分别为其代表的一元論与多元論而走到了原子論。他們的观点极其有似于近代科学的观点，并且避免了大部分希腊的冥想所常犯的錯誤。他們相信万物都是由原子构成的，原子在物理上——而不是在几何上——是不可分的；原子之間存在着虛空；原子是不可毁灭的；原子曾經永远是，而且将继續永远是，在运动着的。原子的数目是无限的，甚至于原子的种类也是无限的，不同只在于形状和大小。亚里士多德③說过，按照原子論者的說法，原子在热度方面也是不同的，构

① 《从泰勒斯到柏拉图》第193頁。

② 《希腊的数学》卷一，1，第176頁。

③ 《論生成与腐朽》326节A。

成了火的球状原子是最热的;至于在重量方面,他引过德謨克里特的話:"任何不可分割的越占优势,則重量越大"。然而原子究竟有沒有重量这个問題,在原子論派的理論里一直是一个有爭論的問題。

原子是永远运动着的;但是关于原始运动的特性,則注疏者們有不同的意见。有的人,尤其是策勒尔,认为原子是被想象为永远在降落着的,而愈重的原子就降落得愈快;于是它們就赶上了較輕的原子,就发生了冲撞,并且原子就象台球一样地折射回来。这一定就是伊壁鳩魯的观点;伊壁鳩魯的理論在很多方面都是基于德謨克里特的理論的,同时又頗不高明地努力要顾及到亚里士多德的批評。但是有相当的理由可以設想,重量并不是留基波和德謨克里特的原子的本来的性质。在他們的观点里,倒更有可能似乎是原子起初是在杂乱无章地运动着,正象现代气体分子的运动理論那样。德謨克里特說在无限的虛空里既沒有上也沒有下,他把原子在灵魂中的运动比做沒有风的时候的尘埃在一条太阳光綫之下运动。这是比伊壁鳩魯更为明智得多的看法,并且我认为我們可以假定这就是留基波和德謨克里特的看法。①

由于冲撞的結果,原子群就形成了漩渦。其余的过程則大致有如阿那克薩哥拉所說的一样,然而他对于漩渦加以机械的解释而不以心的作用来解释,則是一个进步。

在古代,通常总是譴責原子論者們把万物都归之于机緣。正好相反,原子論者乃是严格的决定論者,他們相信万物都是依照自然律而发生的。德謨克里特明白地否认过任何事物可以由于机緣而

---

① 这是伯奈特所采用的解释,而且貝萊,至少对于留基波,也是采用这种解释的(前引书,第83頁)。

发生。[①] 人們都知道留基波——虽說这个人是否存在还有問題——曾經說过一件事:“沒有什么是可以无端发生的,万物都是有理由的,而且都是必然的。”的确他并沒有說明何以世界自始就应該是它所原有的那种样子,这一点或許可以归之于机緣。但是只要世界一旦存在,它的继續发展就是无可更改地被机械的原則所确定的了。亚里士多德和別人都指摘他和德謨克里特并沒有說明原子的原始运动,但是在这一点上原子論者要比批評他們的人更科学得多。因果作用必須是从某件事物上开始的,而且无論它从什么地方开始,对于起始的与料是不能指出原因的。世界可以归之于一位創世主,但是纵令那样,創世主的自身也是不能加以說明的。事实上,原子論者的理論要比古代所曾提出过的任何其他理論,都更近于近代科学的理論。

与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德不同,原子論者力图不引用**目的**或**最終因**的观念来解释世界。一桩事情的“最終因”乃是另一件未来的事,这桩事情就是以那件未来的事为目的而发生的。这种概念是适用于人事方面的。面包师为什么要做面包?因为人們会饥餓。为什么要建造鉄路?因为人們要旅行。在这种情况中,事物就可以用它們所服务的目的来加以解释。当我們問到一件事“为什么”的时候,我們指的可以是下列两种事情中的一种,我們可以指:“这一事件是为着什么目的而服务的?”或者我們也可以指:“是怎样的事前情况造成了这一事件的?”对前一个問題的答案就是目的論的解释,或者說是用最終因来解释的;对于后一問題的答案就是一种机械論的解释。我看不出預先怎么能够知道科学应該問的是这两个問題中的哪一个?或者,是不是两个都应該問?但是經驗表明机械論的問題引到了科学的知識,而目的論的問題却

① 见貝萊前引书,第 121 頁,論德謨克里特的决定論。

沒有。原子論者問的是机械論的問題而且做出了机械論的答案。可是他們的后人,直到文艺复兴时代为止,都是对于目的論的問題更感兴趣,于是就把科学引进了死胡同。

关于这两个問題,却都有一条界限往往被人忽略了,无論是在一般人的思想里也好,还是在哲学里也好。两个問題沒有一个是可以用来确切明白地問到实在的全体(包括上帝)的,它們都只能問到它的某些部分。至于目的論的解释,它通常总是很快地就达到一个創世主,或者至少是一个設計者,而这位創世主的目的就体现在自然的过程之中。但是假如一个人的目的論竟是如此之頑强,而一定要继續追問創世主又是为着什么目的而服务的,那末,十分显然他的問題就是不虔敬的了。而且,这也是毫无意义的,因为要使它有意义,我們就一定得設想創世主是被一位太上創世主所創造出来的,而創世主就是为这位太上創世主的目的而服务的。因此,目的的概念就只能适用于实在的范围以内,而不能适用于实在的全体。

一种頗为类似的論証也可以用于机械論的解释。一件事以另一件事为其原因,这另一件事又以第三件事为其原因,如此类推。但是假如我們要求全体也有一个原因的話,我們就又不得不回到創世主上面来,而这一創世主的本身必須是沒有原因的。因此,一切因果式的解释就必定要有一个任意設想的开端。这就是为什么在原子論者的理論里留下来原子的原始运动而不加以說明,并不能算是缺欠了。

不应当設想原子論者提出来的理論的理由完全是經驗的。原子理論在近代又复活了,用以解释化学上的事实,但是这些事实希腊人并不知道。在古代,經驗的观察与邏輯的論証二者之間并沒有什么很显著的区别。的确,巴門尼德是輕視观察到的事实的,但

是恩培多克勒和阿那克薩哥拉却把他們大部分的形而上学和对于滴漏与轉水車的观察結合在一起。直到智者时代为止，似乎还沒有一个哲学家曾經怀疑过一套完整的形而上学和宇宙論是由大量的推理与某些观察相結合就可以建立起来的。原子論者非常幸运地想出了一种假說，两千多年以后人們为这种假說发见了一些証据，然而他們的信念在当时却是缺乏任何稳固的基础的。①

正象他那时别的哲学家們一样，留基波也一心想发见一种方式可以調和巴門尼德的論証与明显的运动和变化的事实。正如亚里士多德說的②：

“虽然这些见解（巴門尼德的见解）在辯証的討論里似乎进行得很有邏輯，然而只要考虑一下事实就会看出，如果相信它們那就显得和疯狂相去无几了。因为确乎沒有一个狂人能够丧失心智到这种地步，竟至会設想火和冰是‘一’：惟有对于介乎是正确与习慣上似乎是正确这二者之間的东西，才会有人疯狂到看不出差别来。

“可是，留基波以为他有一种与感官-知觉相調和的理論，既可以不取消生成与毁灭，也可以不取消运动与事物的多重性。他向知觉中的事实作出了这些让步：另一方面他又向一元論者让步，承认不能有沒有虛空的运动，結果就有了一种被他表述如下的理論：‘虛空是一种不存在，而存在的任何部分都不是不存在；因为存在就这个名辞的严格意义来說，乃是一种絕对的充滿，可是这种充滿却不是一；反之它是一种多，这种多为数无穷而且由于体积极小所以是看不见的。这些多就在虛空中运动（因为虛空

① 关于原子論派理論的邏輯与数学的基础，见加斯敦·米楼德：《希腊的几何哲学家》，第4章。

② 《論生成与腐朽》325a。

是存在的): 于是它們由于联合就产生了生成，由于分离而就产生了毁灭。此外只要当它們偶然相接触时（因为这里它們不是一）它們就起作用并且被作用，由于聚合在一起互相糾纏，它們就可以繁殖。另一方面从真正的一絕不能出现多，从眞正的多也絕不能出现一: 这是不可能的事'。”

我們可以看出有一点是大家一直都同意的，那就是: 在充满之中不能有运动。而在这一点上大家却都錯了。在充满里可以有循环的运动，只要它是一直不断地存在着。这种观念是說一件事物只能运动到一个空虛的位置上去，而在充满里則沒有空虛的位置。也許可以很有效地論証說，运动决不能在充满之內开始；但是决不能很有效地說，运动是完全不能出现的。然而对希腊人来說，似乎一个人必須要末就接受巴門尼德的不变的世界，要末就得承认虛空。

巴門尼德反对“不存在”的論証，在邏輯上似乎用之于反对虛空也同样是无可反駁的；并且在仿佛是沒有东西的地方却还有空气的存在，这一发现就更加强了巴門尼德的論証(这是常见的邏輯与观察相混淆的一例)。我們可以把巴門尼德式的立場表示如下: “你說有虛空；因此虛空就不是无物；因此它就不是虛空”。我們不能說原子論者已經答复了这一論証；他們仅仅宣称他們认为应該略掉这一点，理由是运动乃是一件經驗中的事实，因此就必定有虛空，无論它是多么地难于想象①。

让我們来考查一下这个問題后来的演变历史。避免这一邏輯

---

① 貝萊(前引书第 75 頁)則正好相反，他认为留基波有过一个“极端微妙”的答案。答案实质上就在于承认某种非物体的东西（虛空）的存在。伯奈特也同样說过: “这些通常被人认为是古代偉大的唯物主义者的原子論者們，事实上却最早明白地說出了一个事物可以是实在的而又并不是一个物体；——这眞是一件奇怪的事实”。

困难的最初的最显著的办法就是把物质和空間区分开来。按照这种看法，空間並不是无物，而是具有容器的性质；它的某一部分可以是，也可以不是，充滿了物质的。亚里士多德說（«物理学»，208 b）：“虛空存在的理論就包含着位置的存在，因为一个人可以把虛空定义为抽掉物体之后的位置”。这种观点被牛頓以极其明确方式提了出来，牛頓肯定絕对空間的存在，因而就区別开了絕对运动与相对运动。在哥白尼学說的論战里，双方（不管他們是怎么样地沒有认識到这一点）都是接受了这种见解的，因为他們认为：說“天体从东向西旋轉”和說“地球从西向东轉动”这两种說法是不同的。但如果一切运动都是相对的，那末这两种叙述就仅仅是同一件事物的不同說法罢了，就象是說“約翰是詹姆士的父亲”和“詹姆士是約翰的儿子”一样。但是如果一切运动都是相对的，并且空間是非实质的，那末我們手里就留下来巴門尼德式的反对虛空的論証了。

笛卡儿的論証和早期希腊哲学家的論証正好是同样的，他說广袤是物质的本质，因此处处都有物质。广袤对于笛卡儿，乃是一个形容詞，而不是一个实体字；它的实体字便是物质，而沒有它的实体字它就不能存在。空虛的空間对于他說来，正象是說幸福而可以沒有一个幸福的感受者是同样地荒謬。萊布尼茲的立場多少有些不同，他也相信有充滿，可是他以为空間仅只是种种关系的一个体系。在这个题目上他和牛頓（由克拉克出面来代表）之間有过一場著名的爭論。这个爭論在爱因斯坦的时代以前始終悬而未决，但是爱因斯坦的理論把胜利决定性地給予了萊布尼茲。

近代的物理学家虽然仍然相信物质在某种意义是原子的，但是并不相信有空虛的空間。就在沒有物质的地方，也仍然有着某种东西，特別是光波。物质已經不复具有它在哲学中通过巴門尼德

的論証所获得的那种崇高的地位了。它并非是不变的实体，而仅仅是事件集合的一种方式。有些事件属于可以被我們认为是物质事物的集群；另有些事件，例如光波，則不是。唯有事件才是世界的材料，而每一事件都是为时极其短促的。在这一点上，近代的物理学是站在赫拉克利特的那一边而反对巴門尼德的。但是在爱因斯坦和量子論以前，它却始終是站在巴門尼德那一边的。

至于空間，近代的观点是：空間既不是一种实体，象牛頓所說的那样并且象留基波和德謨克里特所应該說的那样，也不是伸展着的物体的一个形容詞，象笛卡儿所想的那样，而是种种关系的一个体系，象萊布尼茲所說的那样。现在还一点都不清楚，这种观点是不是能与虛空的存在相符合。或許就抽象的邏輯来說，它是可以与虛空相調和的。我們可以說在任何两件事物之間总有一定的或大或小的距离，而这一距离并不蘊含着有中間事物的存在。可是这样的一种观点在近代物理学里是无法应用的。自从爱因斯坦以后，距离只是存在于事件之間，而不是存在于事物之間了，并且它还既包括着时間也包括着空間。它在本质上是一种因果的概念，并且在近代物理学里作用是不会隔着距离的。然而这一切毋宁都是根据經驗的理由，而非根据邏輯的理由。此外，近代的看法除非是以微分方程式便无法表述，因此它是古代哲学家們所不会理解的。

因而原子論派的观点之邏輯发展的結果便似乎是牛頓的絕对空間的理論，这种理論遇到的困难乃是必須把实在归之于"不存在"。对于这种理論并沒有任何邏輯上的反对理由。主要的反对理由就是絕对空間乃是絕对不可知的，因此在經驗科学中就不可能是一种必要的假設。更实际的反对理由就是，物理学沒有它也能前进。但是原子論派的世界在邏輯上仍然是可能的，并且要比

任何其他古代哲学家的世界都更接近于实际的世界。

德谟克里特相当詳尽地完成了他的理論工作，并且其中有些工作是非常有趣的。他說每个原子都是不可滲透的、不可分割的，因为它里面沒有虛空。当你用刀切苹果的时候，刀必須找到有一个可以插进去的空虛的地方；如果苹果里沒有虛空，它就会是无限地坚硬，于是在物理上就会是不可分割的。每个原子內部是不变的，事实上原子就是一个巴門尼德式的“一”。原子所作的唯一事情就是运动和互相冲撞，以及有时候，当它們恰好具有能够互相鉗合的形状时，結合在一起。原子有着各种各样的形状；火是由小球状的原子构成的，灵魂也是如此。原子由于冲撞就形成了漩渦，漩渦就产生了物体，并且終于产生了世界[①]。有着許多的世界，有些世界在生长，有些則在衰亡；有些可能沒有日和月，有些可能有着几个日和月。每个世界都有开始和終了。一个世界可以由于与另一个更大的世界相冲撞而毁灭。这种宇宙論可以总括在雪萊的詩里：

世界永远不断地在滚动
自它們的开辟以至毁灭，
象是河流里面的水泡
閃灼着、爆破着、終于消逝。

生命就从原始的泥土里发展出来。一个生活体全身处处都有一些火，但是在脑子里或者在胸中火最多。（在这一点上，权威們的意见是分歧的。）思想也是一种运动，从而也可以造成别的地方的运动。知觉和思想都是生理过程。知觉有两种，一种是感性的，一种是悟性的。后一种知觉仅仅有賴于被知觉的事物，而前一种知觉則同时还要有賴于我們的感官；所以很容易欺騙我們。德謨克里

① 关于他們所想象的这一过程发生的方式，见貝莱，前引书第138頁以下。

特和洛克一样，也认为有些性质如溫暖、美味与顏色实际上并不是在客体之內而只是由于我們感觉器官的作用，但是有些性质如重量、密度与硬度則实际上是在客体之內的。

德謨克里特是一个彻底的唯物主义者；我們已經知道，在他看来灵魂是由原子組成的，思想也是物理的过程。宇宙之中并沒有目的；只有被机械的法則所統馭着的原子。他不相信流俗的宗教，他反駁过阿那克薩哥拉的nous（心，理智）。在伦理学方面，他认为快乐就是生活的鵠的，并且认为节制与修养就是获得快乐最好的手段。他不喜欢任何激烈的热情的事物；他不贊許恋爱，因为他說那就包含着意識可能被欢乐所顚倒。他重視友誼，但是把女人想得很坏，并且也不願意有小孩子，因为对孩子們的教育会搅乱哲学的。在所有这些方面，他都非常象杰罗姆·边沁；他对于希腊人所称之为民主的东西也有着同样的爱好。[1]

德謨克里特——至少我的意见如此——是避免了后来曾經損害过所有古代和中世紀思想的那种錯誤的最后一个哲学家。我們迄今为止所探討过的所有的哲学家們，都曾致力于一种无所为而为的努力想要了解世界。他們想象中的了解世界要比实际的情形輕而易举得多，但是沒有这种乐观主义他們就不会有勇气做出开端来的。他們的态度只要并不是仅仅体現他們时代的偏见的时候，大体上可以說是眞正科学的。但它不仅仅是科学的；它还是富于想象的、生气蓬勃的，并且充滿了冒险的乐趣。他們对一切事物都感到兴趣，——流星和日月蝕、魚和旋风、宗教和道德；他們結合了深沉的智慧和赤子的热誠。

自此而后，尽管有着空前无比的成就，然而却呈现了某些衰落

① 他說："民主之下的貧困比起专制之下所称为的繁荣来，正象自由要比奴役那样地更值得願望"。

的最初萌芽，然后就是逐漸地衰頹。德謨克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的錯誤之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强調了人。首先和智者們一起出現的怀疑主义，就是引导人去研究我們是*如何*知道的，而不是去努力获得新知識的。然后随着苏格拉底而出现了对于伦理的强调；随着柏拉图又出现了否定感性世界而偏重那个自我創造出来的純粹思維的世界；随着亚里士多德又出现了对于目的的信仰，把目的当作是科学中的基本观念。尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他們的思想却有着結果証明了是为害无穷的缺点。从他們那时候以后，生气就萎縮了，而流俗的迷信便逐漸地兴起。做为天主教正統教义胜利的結果，就出现了部分的新面貌；但是要一直等到文艺复兴，哲学才又获得了苏格拉底的前人所特有的那种生气和独立性。

第十章 普罗泰戈拉

我們所曾考察过的前苏格拉底时期的那些伟大的体系，在公元前五世紀后半叶就遭到了怀疑运动的反对，怀疑运动中最重要的人物就是智者的領袖普罗泰戈拉。"智者"这个字原来并沒有坏意思；它指的差不多就是我們所說的"教授"。一个智者是一个以教給青年某些事物为生的人，这些事物被人认为在实际生活中是对青年有用的。既然当时还沒有这类教育的公共設施，所以智者們就只教那些自备束脩的人或者是由家长出束脩的人。这就傾向于給他們以某种阶級的偏见，而当时的政治局面又更加强了这种偏见。在雅典和許多别的城市，在政治上民主制获得了胜利，但是对于削减那些属于旧貴族世家的人們的財富方面却毫无成績。体

现出来我們心目中所謂希腊文化的，大体上都是富人：他們有教育、有閑暇，游历把他們的传統偏见的棱角給磨掉了，他們消耗于論辯的时間又磨练了他們的机智。所謂民主制，并沒有触动使富人无需压迫自由公民便能享有他們的財富的那个奴隶制度。

然而在許多城市里，尤其是在雅典，較穷的公民們对于富人有着双重的仇視，一是嫉妒，二是传統心理。富人——常常很正当地——被人认为是不虔敬的和不道德的；他們在顚复着古代的信仰并且也許还試图摧毁民主制。于是就形成了政治上的民主制与文化上的保守主义的互相結合，而文化上的革新者們則傾向于政治上的反动派。近代的美国也存在着多少相同的情况，在美国作为主要的天主教組織的塔曼尼派[1]努力保卫传統的神学与伦理的教条而反对启蒙运动的进攻。但是美国的启蒙者在政治上要比雅典的启蒙者軟弱得多，因为他們沒有能够与財閥政治一起建立共同的目标。然而那里有一个重要的高等知識阶級是从事于保卫財閥政治的，那就是公司法律顾問阶級。在有几方面，他們的作用非常有似于智者們在雅典所起的那种作用。

雅典的民主政治虽然由于不包括奴隶和女人而有着严重的局限性，然而在有些方面，要比任何近代的体制都更为民主。法官和大部分行政官都是由抽签选出来的，并且任职的时期很短；因而他們都是普通的公民，就象我們的陪审員那样，他們有着普通公民們所特有的偏见，并且缺乏职业性的气味。一般說来，总是有許多的法官在听案。原告人与辯护人，或者起訴者与被告，都是亲自出席的，而不是由职业的律师出席。十分自然地，胜敗大部分要取决于演說时能打动群众偏见的那种技巧。虽然一个人必須亲自发言，

[1] 塔曼尼是美国紐約城的一个强有力的政治团体，主张所謂的民主和地方分权制。——中译本编者

但是他可以雇一个专家替他写发言稿，或者是象許多人所喜欢的那样，可以花錢去学习那种在法庭上获胜所必需的技术。智者們就被公认是教給人以这种技术的。

雅典历史上的白里克里斯时代，非常有似于英国史上的維多利亚时代。雅典是富强的，不大受战爭的干扰，并且具有一部由貴族所执行的民主宪法。在談到阿那克薩哥拉时，我們已經看到有一个反对白里克里斯的民主反对派逐漸地积蓄了力量，并且逐一地攻击他的朋友們。伯罗奔尼苏战爭爆发于公元前 431 年[1]；雅典(和許多其他地方一道)遭到大疫的袭击；为数曾經約达 230,000 的人口便大大地减少了，并且永远再也沒有恢复到它原来的水平(柏里:《希腊史》卷 I,444 頁)。白里克里斯本人于公元前 430 年被免除将軍的职务，并且被一个由 150 名法官所組成的法庭以侵吞公款的罪名而判处罰款。他的两个儿子都死于大疫，他本人也于次年(429)死去。斐狄阿斯和阿那克薩哥拉都被判罪；阿斯巴西亚被控为不虔敬而且治家无方，但是被赦免了。

在这样一种社会里，很自然的那些容易遭民主派政治家仇視的人們就会希望掌握辯論的技术。尽管雅典人慣好迫害，但是在有一点上却远不象近代美国人那样狹隘，因为那些被指控为不虔敬与敗坏青年人的人們还可以出席为自己申辯。

这就說明了智者們何以受到一个阶級的欢迎而不受另一个阶級的欢迎；但是在他們自己的心目里总以为他們并非是为个人的目的而服务，而且他們之中确乎有很多人是眞正从事于哲学的。柏拉图对他們极尽詆毁謾罵的能事，但是我們不能用柏拉图的論战来判断他們。在他較輕松的語調里，让我們从《攸狄底姆斯篇》中引下列一段文章，文中說有两个智者狄奥尼索多拉斯和攸狄底姆

① 战爭結束于公元前 404 年，雅典一败涂地。

斯故意去捉弄一个名叫克里西普斯的头脑簡单的人。狄奥尼索多拉斯說：

你說你有一条狗嗎？

是呀，克里西普斯說，有一条恶狗。

他有小狗嗎？

是呀，小狗們和他一个样。

狗就是他們的父亲嗎？

是呀，他說，我看见了他和小狗的母亲在一起。

他不是你的嗎？

他确乎是我的呀。

他是一个父亲，而且他又是你的；所以他就是你的父亲，而小狗就是你的兄弟了。

从較为严肃的語調里，我們可以引題名为«智者»的一篇对話。这是一篇以智者做为一个例子而对定义进行邏輯的討論的对話。我們目前暫不討論这一篇的邏輯，关于这一篇对話我想要提到的唯一的东西就是他最后的結論。

“制造矛盾的技倆出自于一种不眞誠的、誇大的模倣，是屬于由影象制造而产生的那类假象制造的，其特点是屬于人为的而非神明的創造的一部分，它表现为一种曖昧的玩弄詞句；——老实說，可以指出为眞正智者的血脉淵源的，就是如此。”（康福特的譯文）

有一个关于普罗泰戈拉的故事，这个故事无疑是杜撰的，但却可以說明人民心目之中智者与法庭的关系。据說普罗泰戈拉教过一个年青人，规定这个年青人如果在第一次訴訟里就获得胜利，才交学費，否則就不交。而这个青年人的第一次訴訟就是普罗泰戈

拉控告他，要他交学費。

然而现在让我們撇开这些序幕，来看一看我們关于普罗泰戈拉眞正知道哪些事情。

普罗泰戈拉約当公元前500年生于阿布德拉，德謨克里特就是来自这个城的。他两次訪問过雅典，第二次的訪問不会迟于公元前432年。公元前444—3年他为徒利城編訂过一部法典。有一种传說說他被控为不虔敬，但这似乎是靠不住的，尽管他写过一本《論神》的书，这本书一开头就說：“至于神，我沒有把握說他們存在或者他們不存在，也不敢說他們是什么样子；因为有許多事物妨碍了我們确切的知識，例如問題的晦澀与人生的短促。”

他的第二次訪問雅典，柏拉图曾在《普罗泰戈拉》一篇中有过多少带点諷刺的描述，在《泰阿泰德篇》中并且很认眞地討論了他的学說。他的出名主要的是由于他的学說，即“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”。这个学說被人理解为指的是每个人都是万物的尺度，于是当人們意见分歧时，就沒有可依据的客观眞理可以說哪个对、哪个错。这一学說本质上是怀疑主义的，并且其根据的基础是感觉的“欺騙性”。

实用主义的三位創始人之一，費·坎·斯·席勒就习慣于自称是普罗泰戈拉的弟子。这一点我想是因为柏拉图在《泰阿泰德篇》里提示过（作为对普罗泰戈拉的一种解释），一种意见可能比另一种意见更好一些，但不一定是更眞一些。例如一个人有黃胆病的时候，看起一切东西来都是黃的。說这些东西实际上并不是黃的而是一个健康人眼里所看到的那种顏色，这种說法是沒有意义的；然而我們可以說，既然健康要比疾病好一些，所以健康人的意见就比黃胆病人的意见好一些。这种观点显然是非常有似于实用主义的。

不相信有客观的眞理，就使得大多数人在实际的目的方面成

为了自己究竟应該相信什么的裁判者。因此普罗泰戈拉就走上了保卫法律、风尙和传統道德的路上去。虽說我們已經提到过，他并不知道神是否存在，他还是确信应当崇拜神。对于一个其理論上的怀疑主义既很彻底而又邏輯的人来說，这种观点显然是正确的观点。

普罗泰戈拉的壮年就过着一种周游于希腊各个城邦不断讲学的生活，他收費教“想要获得实际的效率与更高的精神教养的任何人”。（策勒尔书，第1299頁）。柏拉图反对——并且按近代的观念来說多少是有点摆架子——智者們教书要收錢的办法。柏拉图自己有着相当的私人财产，显然他不能体会那些沒有他那种好运气的人們的需要。奇怪的是近代的教授們，他們虽找不出拒絕薪給的理由，然而也一再地重复着柏拉图的这种挑剔。

然而另外有一点是智者与当时大多数的哲学家們所不同的。除了智者們之外，通常一位老师总是創建一座学校，学校多少具有一种兄弟会的性质，多少有着一定的共同生活，往往有些类似于一种僧院的规矩，并且常常有一种不公开宣布的秘密学說。凡在哲学是起于奥尔弗斯主义的地方，这一切都是非常自然的。但是在智者們中間，一点也沒有这些东西。他們所教的东西，在他們心目中是与宗教或德行是不相干的。他們教辯論术，以及有助于这种技术的其他一切知識。大致說来，他們好象近代的律师一样，只准备教給人如何进行辯护或是反对一种意见，他們并不从事宣传他們自己的結論。那些把哲学认为是与宗教密切結合在一起的一种生活方式的人們，自然感到了震动；在他們看来智者們是輕佻的、不道德的。

在某种程度上——虽然不可能說究竟是到什么程度——智者們之引人厌恶，不仅是引起一般人的厌恶而且也引起柏拉图和以

后的哲学家們的厌恶，实在是由于他們智力的优异。追求眞理如其是全心全意的，就必須撇开道德方面考虑。我們事先不能知道眞理在某个社会里会不会被认为是有建設性的。智者們总是准备追随着論証，走到論証所引出的結論上去。而这往往就把他們带到了怀疑主义。他們之中有一个高尔吉亚曾提出过，任何事物都不存在；而且纵令有任何事物存在的話，那也是不可知的；而且纵令它存在幷且被任何一个人所认知，这个人也永远不能把它传达給别人。我們不知道他的論証是什么，但是我很能想象他們具有一种邏輯的力量，迫使得他們的对方要躲避到理論体系里面去。柏拉图总是热心宣传足以使人們能变成为他所认为是有德的样子的那些见解；但是他在思想上几乎从来都是不誠实的，因为柏拉图让自己以社会的后果来判断各种学說。甚至于就在这点上，他也是不誠实的；他假装是在跟随着論証幷且是用純粹理論的标准来下判断的，但事实上他却在歪曲討論，使之达到一种道德的結論。他把这种恶习引到了哲学里面来，从此之后哲学里就一直有着这种恶习。或許大部分正是由于对智者們的敌視，才使得他的对話录具有了这种特征。柏拉图以后，一切哲学家們的共同缺点之一，就是他們对于伦理学的研究都是从他們已經知道要达到什么結論的那种假設上面出发的。

在公元前五世紀晚期的雅典，似乎有人教授着在当时人看来似乎是不道德的、而且就在今天的民主国家里也似乎是不道德的那些政治学說。在柏拉图《国家篇》的第一卷里，特拉西馬庫斯就論証过除了强者的利益而外幷沒有正义；又論証法律是政府为了自身的利益而制定的；又論証在爭夺权力的斗爭里，幷沒有任何可以援用的客观标准。根据柏拉图的記載（见《高尔吉亚篇》），喀里克里斯曾主张过一种相似的学說。他說自然的法則乃是强者的法

則;但是人們为了方便的緣故,就确立了种种制度和道德誡条以便束縛强者。这些学說在我們今天,已經比它們在古代获得了更广泛得多的同意。无論人們对它們怎样想,它們并不是智者們的特征。

在公元前五世紀——无論智者們在这一变化中所处的地位如何——雅典有了一种轉变,在与正在崩潰着的笨拙的但是頗为残酷的保卫正統教义相冲突之中,就有了一种从僵硬的清教徒式的单純性过渡到机智的并且是同样残酷的犬儒主义里去的轉变。在这个世紀之初,是雅典人領导伊奥尼亚的城邦进行反波斯的战斗,以及公元前 490 年馬拉松的胜利。在这个世紀的末了,則是雅典于公元前 404 年败于斯巴达,以及公元前 399 年苏格拉底的被判死刑。从此以后雅典在政治上就不再重要了,但是它却获得了毫无疑义地文化上的至高无上的地位,这种地位雅典一直保持到基督教的胜利为止。

公元前五世紀雅典史上有某些事物对于理解柏拉图及其以后的全部希腊思想来說,乃是极其重要的。在第一次波斯战争的时候,由于有馬拉松之战的决定性的胜利,主要的光荣就归于雅典。十年以后在第二次战争时,雅典人在海上仍然是希腊方面的最强者;但是在陆地上,胜利主要地要归功于斯巴达人,斯巴达人是希腊世界公认的領袖。然而斯巴达人的观点是狹隘的地方性的,当波斯人被逐出希腊的欧洲部分之后,他們就不再抵抗波斯人了。保卫亚洲部分的希腊人以及解放那些已經被波斯人所征服的島屿的責任就被雅典承当起来,并且获得很大的成功。雅典变成了海上的領袖强国,并对于伊奥尼亚各島获得了相当大的帝国主义式的控制权。白里克里斯是一个溫和的民主派,也是一个溫和的帝国主义者;在他的領导之下,雅典繁荣起来了。伟大的神殿——其

遺迹迄今仍然是雅典的光荣——就是他倡議修建的，用以代替被薛克修斯所毁掉的神殿。雅典城的財富以及文化都迅速地增加；而且正如这种时代所必然会发生的一样，尤其是当財富由于对外貿易而增加的时候，传統的道德与传統的信仰就衰退了。

这时候，在雅典出现了特別众多的天才人物。三大戏剧家，伊斯奇魯斯、索福克里斯与幼利披底，都属于公元前五世紀。伊士奇魯斯在馬拉松作过战，并且曾目覩沙拉米之役。索福克里斯在宗教上仍然是个正統派。但是幼利披底却受了普罗泰戈拉以及当时自由思想的精神的影响，而且他对神話的处理是怀疑主义的并带有顚复性的。喜剧詩人亚里斯多芬尼嘲笑了苏格拉底、智者們和哲学家們，然而他本人却是属于他們那个圈子的；柏拉图在《筵話篇》中把他和苏格拉底的关系写得非常之友好，我們也已看到雕刻家斐狄阿斯也是属于白里克里斯的圈子里的。

这一时期雅典的优越毋宁是在艺术方面，而非在知識方面。公元前五世紀的伟大数学家和哲学家除了苏格拉底之外，沒有一个是雅典人；苏格拉底不是一个作家，而是一个把自己限于口头論辯的人。

公元前 431 年伯罗奔尼苏战爭的爆发与公元前 429 年白里克里斯的逝世，就开始了雅典历史上的阴暗时期。雅典人在海上占有优势，但是斯巴达人握有陆地上的霸权，并且在夏季一再侵占亚底加（雅典城除外）。結果是雅典城拥挤不堪，并且由于疫癘而損失慘重。公元前 414 年雅典人派出一次对西西里的大远征，希望能占領与斯巴达联盟的叙拉古；但是这个企图失敗了。战爭使雅典人变得凶頑而暴虐。公元前 406 年他們征服了梅洛斯島，把所有服兵役年齡的男子都屠杀光了，把其他的居民掠为奴隶。幼利披底的《特罗伊妇人》这个剧本就是对这种野蛮行为的抗議。斗爭

还有其思想意識的一方面，因为斯巴达是寡头政治的代表，而雅典则是民主政治的代表。雅典人有理由怀疑他們自己的一些貴族有叛国行为，人們都认为他們的叛国行为与公元前405年伊格斯波达米之战中海軍的最后潰敗有关。

战爭的結局是斯巴达人在雅典建立了一个寡头政府，史称三十僭主。三十僭主中有些人，包括他們的首領克利提亚在內，曾經是苏格拉底的学生。他們当然是不得人心的，不到一年就被推翻了。在斯巴达的同意之下，民主制又恢复起来；但那是一个江河日下的民主制，它由于有大赦而无法对自己內部的敌人直接报复，但是它在大赦的范围之外却喜欢找任何的借口来控訴这些敌人。苏格拉底的审判与死刑(公元前399年)就是在这种气氛之下出现的。

第二篇　苏格拉底、柏拉图、亚里士多德

第十一章　苏格拉底

苏格拉底　对于历史学家来說，是一个非常困难的題目。对有許多人，可以肯定說我們知道得很少；对另有許多人，可以肯定說我們知道得很多；但是对于苏格拉底，就无从肯定我們知道得究竟是很少还是很多了。毫无疑問，他是一个出身于雅典中产之家的公民，在辯論之中度过了一生，并向青年們教授哲学，但不是象智者那样为了錢。他确实是受过审判，被判死刑，并于公元前 399 年就刑，年約七十岁。他无疑地是雅典的一个著名人物，因为亚里斯多芬尼在«云»的剧本里描写过他。但是除此而外，我們便完全糾纏于众說紛紜之中了。他的两位弟子色諾芬和柏拉图，都給他写过卷帙浩繁的記述；但两人所叙述的却大为不同。而且即令两人的說法一致时，伯奈特已經提示过，那也是色諾芬抄袭柏拉图的。对两人的說法不一致处，有人是相信色諾芬，也有人相信柏拉图；还有人是两种說法都不相信。在这样一場危险的爭論里，我并不冒险来拥护某一方，但我将簡明地提出各种不同的观点。

我們先談色諾芬；色諾芬是个軍人，头脑不大开明，他的观点大体上是因袭保守的。色諾芬感到痛苦的是，苏格拉底竟然被控为不虔敬和敗坏青年；和这些人相反，他竭力主张苏格拉底是非常虔敬的，而且对于受过他影响的人起了十分有益的作用。他的思

想看来决不是顛复性的，反而是頗为沉悶而平凡。这种辯护未免太过火了，因为它并沒有說明人們为什么仇視苏格拉底。伯奈特說：(《从泰勒斯到柏拉图》第 149 頁)"色諾芬給苏格拉底做的辯护眞是太成功了。假如苏格拉底眞是那样，他是决不会被处死刑的。"

曾有一种傾向，认为色諾芬所說的一切都一定是眞实可信的，因为他缺少可以想象任何不眞实的事物的那种聪明。这是很靠不住的一种論証方法。一个蠢人复述一个聪明人所說的話时，总是不会精确的，因为他会无意中把他听到的話翻譯成他所能理解的語言。我就宁願意让一个是我自己的死敌的哲学家来复述我的話，而不願意让一个不懂哲学的好朋友来复述我的話。因此，色諾芬說的話若是在哲学上包含有任何困难之点，或者若是其目的只在于証明苏格拉底的受刑是不公正的这一論点，我們便不能接受色諾芬的話了。

然而，色諾芬的某些回忆却是非常令人信服的。他叙說过(柏拉图也叙說过)苏格拉底是怎样不断地在研究使有才能的人能够当权的問題。苏格拉底会問这样的問題："如果我想修鞋，我要去找誰呢？"对这个問題，一些坦率的青年就回答說："去找鞋匠啊，苏格拉底。"苏格拉底又会提到木匠、銅匠等等，于是最后便問到这样的問題："誰应該来修理国家这只船呢？"当他与三十僭主发生冲突的时候，三十僭主的領袖，那个曾向他求过学并熟知他的方法的克利提斯，便禁止他继續教导青年們，而且还对他說："不用再讲你那套鞋匠、木匠和銅匠了。由于你反复不休地提他們，现在他們已經被你讲烂了"(色諾芬《回忆录》，卷 1，第 2 章)。这件事发生于伯罗奔尼苏战爭結束之后，斯巴达人建立了短期的寡头政府的时候。但是雅典在大部分的时期都是民主制，民主到連将軍也要經过选举或抽签的地步。苏格拉底就遇到过一个青年想作将軍，苏格拉

底劝他最好学一些战争的技术。这个青年于是就出去学了些簡单的战术学課程。他回来以后，苏格拉底带諷刺地夸贊了他几句，就又打发他去继續学习(同书，卷3，第1章)。苏格拉底又送另一个青年去学习理財之道。他对許多人，包括国防部长在內，都采取这种办法；但是人們終于认定用鴆死他的办法来使他沉默，要比弥补他所指責的种种罪恶还要更容易些。

至于柏拉图有关苏格拉底的叙述，則其困难就与色諾芬的情形全然不同了；那就是，我們很难判断柏拉图究竟有意想描繪历史上的苏格拉底到什么程度，而他想把他的对話录中的那个叫苏格拉底的人仅仅当作他自己意见的传声筒又到什么程度。柏拉图除了是哲学家而外，还是一个具有伟大天才与魅力而又富于想象的作家。沒有一个人会設想，就連柏拉图本人也并不认眞地认为，他的«对話录»里的那些談話是眞象他所記录的那样子进行的。但无論如何，在早期的对話里，談話是十分自然的，而且人物也是十分令人信服的。正是由于作为小說家的柏拉图的优异性，才使人要怀疑作为历史学家的柏拉图。他笔下的苏格拉底是一个始終一貫而又极其有趣的人物，是一个远非大多数人所能創作出来的人物；但是我以为柏拉图却是能够創作出他来的。至于他究竟是否創作了苏格拉底，那当然是另外一个問題。

通常认为具有历史眞实性的一篇对話便是«申辯篇»。这一篇据說是苏格拉底受审时为自己所做的辯护詞——当然，并不是一篇速記記录，而是若干年后柏拉图在記忆里所保存下来的东西，被他汇集起来并經过了文艺的加工。审判时柏拉图是在場的，并且似乎很显然，他所記录下来的东西就是他記得苏格拉底所說的那种东西，而且大体上他的意图也是要力求符合历史的。这篇对話，尽管有着各种局限性，却足以給苏格拉底的性格刻划出一幅相当

确切的形象。

苏格拉底受审的主要事实是无容置疑的。判决所根据的罪状是:"苏格拉底是一个作恶者,是一个怪异的人,他窥探天上地下的事物;把坏的說成是好的,并且以这一切去教导别人。"对他仇視的眞正理由——差不多可以肯定地說——乃是人們认为他和貴族派有勾結;他的学生大部分都是属于貴族派的,而且其中当权的几个已經証明是极有危害性的。然而,由于大赦的緣故,这种理由便不能公开提出来了。法庭大多数都判决他有罪,这时按照雅典的法律,他可以要求某种較死刑为輕的处罰。法官們如果认为被告有罪的話,他們就必須在判决的定讞和被告方面所要求的懲罰两者之間作出选择。因此,若能提出一种法庭认为适宜而可以加以接受的相当重的处罰的話,那是会对苏格拉底有利的。然而他提出来的却是处以三十个米尼的罰金,这笔罰金,他的几个朋友(包括柏拉图在內)都願意为他担保。这种处分是太輕了,以至于法庭大为恼怒,于是便以比判决他有罪时更大的多数判决他死刑。他无疑地是預见到了这种結局的。显然他也并不想以看来是承认自己有罪的让步,来避免死刑。

检查官有安尼图斯,一个民主派的政治家;有美立都,一个悲剧詩人"年青而不著名,有着細长的头发,稀疏的鬍須,和一个鷹鈎鼻";还有李康,一个沒沒无聞的修詞家(见伯奈特《从泰勒斯到柏拉图》,第 180 頁)。他們坚持說,苏格拉底所犯的罪是不敬国家所奉的神并宣传其他的新神,而且还以此教导青年、敗坏青年。

我們无須再在柏拉图笔下的苏格拉底对于眞实的苏格拉底其人的关系这个不可解决的問題上自寻煩恼,让我們来看柏拉图是怎样使苏格拉底答复这次控訴的吧。

苏格拉底一开始就控訴他的检查官是逞辯,并且反駁别人指

責他自己的逞辯。他說他所具有的唯一辯才，就是眞理的辯才。而且如果他是以他所习慣的态度讲話，而不是以“一套雕詞琢句的演說詞”① 来讲話，他們也不必对他发怒。他已經是七十开外的人了，而且从来不曾到法庭上来过；因此，他們必須原諒他的不合法庭方式的讲話。

他继續說，除了正式的起訴者而外，他还有一大堆非正式的起訴者，那些人从这些法官們还是小孩子的时候起，就到处“宣揚着有一个苏格拉底，他是个有智慧的人，他思考着天上并探究到地下的事，而且把坏的东西說成是好的。”他說，人們以为这样的人是不相信神的存在的。公共輿論提出的这种老一套的指責要比正式的判决更危险得多，尤其危险的是除了亚里斯多芬尼以外，他并不知道这些話是从什么人那里来的。② 在答复这种老一套仇視他的种种根据时，他指出他自己并不是一个科学家——“我与物理学的探討毫无缘分”，——而且他不是一个教师，他并不以教学挣錢。他接着嘲笑了智者們，不承认智者們具有他們所自詡的知識。然則，“我之所以被人称为有智慧并且背着这种恶名的理由是什么呢？”

事情是有一次有人向德尔斐神坛求問，有沒有人比苏格拉底更有智慧；德尔斐神坛答称再沒有别人了。苏格拉底承认他自己是完全困惑住了，因为他自己一无所知，而神又不能撒謊。因此，他就到处訪問以智慧出名的人，看看他是否能指証神是犯了錯誤。首先他去請教一位政治家，这位政治家“被許多人认为是有智慧的，可是他却自认为还更有智慧。”苏格拉底很快就发见这个人是沒有智慧的，并且和藹地而坚定地向他說明了这一点；“然而結果是他恨上了我”。随后苏格拉底又去請教詩人，請他們讲解他們作

① 我引柏拉图一般用的是周維特(Jowett)的譯本。

② 在《云》一剧中，苏格拉底被写成是否认宙斯存在的。

品中的各个篇章，但是他們却沒有能力这样做。"于是我便知道詩人写詩幷不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感"。于是他就去請教工匠，但是发见他們也一样地使人失望。他說，他在这段过程中結下了許多死敌。最后他結論說："只有神才是有智慧的；他的答复是要指明人的智慧是沒有什么价值的或者全无价值的；神幷不是在說苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为說明，象是在說：人們啊！惟有像苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的人"。这种对于自命为有智慧的人所进行的揭发工作耗尽了他的全部时間，使他淪于极端的貧困，但是他觉得为神諭而作见証乃是一桩責任。

他說，富有阶級的青年无事可做，都高兴听他揭露别人，幷且进而也照这样做；这就增加了他的敌人的数目。"因为他們不喜欢承认他們所自詡的知識被人揭穿。"

这些就是第一类起訴者的情形。

苏格拉底于是就进而詰問他"那位自称是好人和眞正爱国者"的检查官美立都。苏格拉底問道，誰是改善青年的人。美立都最初提出是法官；然后，在逐步紧逼之下，就不得不說除了苏格拉底而外，每一个雅典人都是改善青年的人；于是苏格拉底便祝賀雅典城的好运道。其次，他又指出跟好人要比跟坏人更好相处；因此，他决不会如此之愚蠢，以至于有意要敗坏他的同胞；但如果他是无意地，那末美立都就应該教导他，而不应該控訴他。

起訴书說苏格拉底不仅否认国家的神，而且还宣揚他自己的那些神；然而美立都却說苏格拉底是一个彻底的无神論者，幷且說："他說太阳是石而月亮是土"。苏格拉底答道，美立都大概以为自己是在控訴阿那克薩哥拉了吧，阿那克薩哥拉的见解是花上一个德拉克瑪就可以在剧場里听得到的（指幼利披底的戏剧）。苏格

拉底当然指出了彻底无神論这种新的控訴是与起訴书相矛盾的，然后他就談到比較一般的論点上来。

《申辯篇》其余部分的調子主要地是宗教的。他当过兵，并曾遵照命令坚持他的职守。现在"神命令我履行一个哲学家探討自己和探討别人的使命"，而现在要放弃他的职守，那就会象在战斗中放弃职守是一样地可耻了。怕死并不就是智慧，因为沒有一个人知道死会不会是更好的事。如果以不再继續他已往所做的那种思考为条件而允許他活命的話，他就要回答說："雅典人啊！我尊敬你們、爱你們，但是我将服从神而不服从你們；[1]而且只要我还有生命和力量，我就决不停止实践哲学与教导哲学，并劝勉我所遇到的每一个人。……因为我知道这是神的命令；而且我相信，在这个国家里从沒有出现过比我对神的服役更好的事了"。他继續說道：

> 我还有些話要說，对这些話你們会要喊叫起来的；但是我相信，听我說話是会对你們有好处的，因此我請求你們不要喊叫起来。我願你們知道，如果你們杀了象我这样一个人，你們就损害了你們自己更有甚于你們損害我。沒有什么能損害我，不管是美立都还是安尼图斯——他們都不能够，因为一个坏人是不許損害一个比自己更好的人的。我不否认安尼图斯也許可以杀死我，或者流放我，或者剝夺我的公民权利；而且他可以想象，并且别人也可以想象，他加給了我很大的損害；但是我却不同意这种想法。因为象他这种行为的罪过——不正义地剝夺别人生命的这种罪过——乃是要更大得多的罪过。

他說，他之所以申辯乃是为了他的审判官而不是为了他自己。他是被神派遣到这个国家里来的一个牛虻，而且再找一个象他这

---

① 可比較《使徒行传》第5章，第29节。

样的人是不大容易的。"我敢說你們会感到恼怒的(就象一个突然从睡梦中被惊醒的人那样),并且你們以为你們可以象安尼图斯所建議的那样輕而易举地把我打死,然后你們便可以安稳地度过你們的余生,除非是神照顾你們,又給你們再派来另一个牛虻"。

他为什么只在私下談論,而不对公共事务提出忠告呢?"你們在許多时候,在不同的地方,曾听我說过有一个神諭或者灵异降临于我,也就是美立都起訴书中所嘲笑的那个神。这个灵异是一种声音,最初它降临于我的时候,我还是个小孩子;它总是禁止我,但从来不曾命令我,去做任何我要做的事。阻止我去做一个政治家的也是它"。他継續說,在政治上沒有一个誠实的人是能够长命的。他举出他自己无可避免地卷入公共事务中的两次例子:第一次是他反抗了民主制;第二次是反抗了三十僭主,这两次当权者的行动都是非法的。

他指出,出席的人里面有很多是他从前的学生和学生的父兄們,而起訴书提不出这些人中有哪一个人能见証他敗坏过青年(这一点差不多是一个辯护律师在《申辯篇》里所能认可的唯一論据)。他拒絕遵循慣例,把他哭哭啼啼的儿女带到法庭上来以期軟化法官們的心;他說这种景象会使得被告者和整个城邦都同样地显得可笑。他的工作乃是要說服法官,而不是請求他們开恩。

在宣判以及否决了那处以三十个米尼的另一种可能的懲罰而后(关于这另一种懲罰,苏格拉底曾提名柏拉图作为他的保人之一,并且柏拉图也出席了法庭),苏格拉底就做了最后的一次讲話。

而现在,你們这些給我定罪的人啊,我願意向你們預言;因为我就要死去,而人临死的时候是賦有預言的能力的。因而我要向你們这些杀害我的凶手們預言;我死去之后,立刻就有比你們加之于我的更重得多的懲罰在等待你們。……如果你們以为

你們用杀人的办法就能防止别人譴責你們的罪恶生活，那你們就錯了；那是一种既不可能而又不荣誉的逃避办法，最容易最高貴的办法并不是不让别人說話，而是要改正你們自己。

然后他就轉向那些投票贊成开释他的法官們，对他們說，在他那天所做的一切中，他的神諭始終沒有反对他，虽然在别的場合他的神諭是常常中途打断他說話的。他說，这就是"一种預示，預示着我遭遇的事情是件好事，而我們之中认为死是一件坏事的人乃是錯誤的"。因为死要末就是一場沒有梦的睡眠，——那显然很好，—— 要末就是灵魂移居到另一个世界里去。而且"如果一个人能和奧尔弗斯、和繆索斯、和赫西阿德、和荷馬談話，那他还有什么东西不願意放弃的呢？如果眞是这样的話，那就让我一死再死吧！"在另一个世界里，他可以和其他遭受不正义而死去的人們談話，而尤其是他可以继續他对于知識的追求。"在另一个世界里，人們不会因为一个人提出了問題，就把他处死的，絕对不会的。而且除了比我們更加幸福而外，他們还是永远不死的，如果关于那里的說法都是眞的話。……

"死别的时辰已經到了，我們各走各的路吧——我去死，而你們去活。哪一个更好，唯有神才知道了。"

《申辯篇》給某一种类型的人描繪出了一幅明晰的图画：一个非常自信的人，头脑高超而不介意于世俗的成败，相信自己是为一个神圣的声音所引导，并且深信清明的思想乃是正确生活的最重要的条件。除了最后这一点而外，他是很象一个基督教的殉道者或者一个清教徒的。从他最后那一段談論死后事情的話里，使人不可能不感到他是坚决相信灵魂不朽的；而他口头上所表示的不确定，只不过是假定而已。他并不象基督徒那样，因为害怕永恒的受苦而煩恼：他并不怀疑，他在另一个世界的生活将是一种幸福的

生活。在«斐多篇»里，柏拉图笔下的苏格拉底还提出过信仰灵魂不朽的理由；究竟这些是否就是曾經影响了历史上的苏格拉底的理由，那就无从肯定了。

似乎沒有任何疑問，历史上的苏格拉底的确是宣称自己被神諭或者命运之神(daimon)所引导的。那究竟是不是象基督徒所称之为良心的声音的那种东西，还是那对苏格拉底来說乃是一个**眞正**的声音，我們就无从知道了。圣女貞德是受到声音的鼓舞的，那原是精神不健全的一种普通形态。苏格拉底可能患有癲癇性的昏迷病，至低限度这似乎是对于有一次在他服兵役时所发生过的那类事情的自然解释：

> 有一天早晨苏格拉底在想着一件他不能解决的事；他又不願意放下这件事，所以他不断地从清早想到中午，——他站在那里一动也不动地在想着；到了中午人們就注意起他来了，来来往往的人传說着苏格拉底从天一亮就站在这里想事情。最后，晚飯以后天黑下来，有几个伊奥尼亚人出于好奇(我应該說明这件事的发生不是在冬天而是在夏天)，就搬来他們鋪盖，睡在露天里，为的是要守着苏格拉底，看他究竟会不会站一整夜。他就站在这里一直站到第二天早晨；天亮起来，他向太阳做了祈祷，才走开了。(«筵話篇»，220)

这种情形，在較輕的程度上，是苏格拉底常有的事。«筵話篇»一开头就說到，苏格拉底和亚里士托德姆一起去赴宴会，但是苏格拉底一陣出神就落在后头了。当亚里士托德姆到达的时候，主人阿迦敦就問道："你把苏格拉底怎么了？"亚里士托德姆大吃一惊，发见苏格拉底原来并沒有和他在一起；他們便派一个奴隶去找苏格拉底，才发见他站在邻家的廊柱下。这个奴隶回来說："他呆呆地站在那里，我叫他的时候，他一动也不动"。那些知道苏格拉底

的人就解释說:“他有这种习惯,随时随地会站下来,并且无緣无故地出神。”于是他們就不再問苏格拉底了，等到宴席已經过了一半苏格拉底才走进来。

任何人都同意苏格拉底是很丑的；他有一个扁鼻子和一个大肚子；他比“薩提尔滑稽戏里的一切丑汉*(Silenus)都还丑”(色諾芬《筵話篇》)。他总是穿着襤褸的旧衣服,光着脚到处走。他的不顾寒暑、不顾饥渴使得人人都惊訝。阿尔西拜阿底斯在《筵話篇》里曾描敘苏格拉底服兵役的情形說:

> 我們的供应被切断了,所以就不得不枵腹行軍,这时候苏格拉底的坚持力眞是了不起，——在战爭期中常常会发生的这类情势之下,他不仅比我，而且比一切人都更卓絕：沒有一个人可以和他相比。…… 他忍耐寒冷的毅力也是惊人的。曾有一次严霜，——因为那一带的冬天着实冷得可怕，——所有别的人不是躲在屋里,就是穿着多得可怕的衣服，紧紧把自己裹起来，把脚包上毛毡；这时只有苏格拉底赤着脚站在冰上，穿着平时的衣服,但他比别的穿了鞋的兵士走得更好;他們都对苏格拉底側目而視,因为他仿佛是在鄙夷他們呢。

他对于肉体情欲的駕馭,是常常为人所强調的。他很少飲酒,但当他飲酒时,他能喝得过所有的人;从沒有人看见他喝醉过。在爱情上，哪怕是在最强烈的誘惑之下，他也始終是“柏拉图式”的;假如柏拉图所說的話是眞的。他是一个完美的奥尔弗斯式的圣者;在天上的灵魂与地上的肉体二者的对立之中,他做到了灵魂对于肉体的完全的駕馭。他在最終时刻对于死的淡漠，便是这种駕馭力的最后証明。但同时,他并不是一个正統的奥尔弗斯派;他所

* 原指希腊神話中的森林之神。——中译本编者

接受的仅只是基本的教义，而不是迷信与淨化的仪式。

柏拉图笔下的苏格拉底預示了斯多葛派和犬儒学派。斯多葛派主张最高的善乃是德行，一个人不能够被外部的原因剝夺掉德行；这种学說已經隐含在苏格拉底声称他的法官們不能損害他的那篇論辯之中了。犬儒学派鄙視世上的財貨，这种鄙夷表现在他們逃避文明的舒适生活上；苏格拉底能够赤着脚衣衫襤褸地生活，也是出于同样的观点。

似乎可以肯定，苏格拉底的主要关怀是在伦理方面而不是在科学方面。我們已經看到他在«申辯篇»中說过，“我和物理学的探索是毫无緣分的”。柏拉图最早的一些对話是被公认为最近于苏格拉底的，这些对話主要地是从事于探討伦理学名詞的定义。«沙米底斯篇»是談論节制和中庸的定义的；«李西斯篇»是談論友誼的，«拉什斯篇»是談論勇敢的。所有的这些篇对話里，都沒有得出結論，但是苏格拉底明确表示了他认为探討这些問題是重要的。柏拉图笔下的苏格拉底始終一貫地坚持說他自己一无所知，而且他之比别人聪明就只在于他知道自己是一无所知；但是他并不以为知識是不可得到的。正相反，他认为追求知識有着极大的重要意义。他坚持說，沒有一个人是明知而又故意犯罪的，因此使一切人德行完美所必需的就只是知識。

德行与知識之間这种密切的联系，乃是苏格拉底和柏拉图两人的特色。在某种程度上，它也存在于一切的希腊思想之中，而与基督教的思想相对立。在基督教的伦理里，內心的純洁才是本质的东西，并且至少是在无知的人和有学問的人之間同样地可以找得到的东西。希腊伦理学与基督教伦理学之間的这一区别，一直貫穿到今天。

辯証法，也就是說以問答求知識的方法，并不是苏格拉底发明

的。辯証法似乎是由巴門尼德的弟子芝諾首先系統地加以使用的；在柏拉图对話录的《巴門尼德篇》里，芝諾以这种方法对付了苏格拉底，正如柏拉图在別处說苏格拉底以这种方法对付別人一样。但是我們有种种理由可以設想，苏格拉底使用了并且发展了这种方法。我們已經看到，在苏格拉底被判死刑时，他就快乐地怀想到，在另一个世界里他可以继續永远地提問題，而且不可能再被人处死，因为他将会是不死的。当然，如果他使用辯証法的方式眞是象《申辯篇》中所描写的那样，那末別人对他的仇視就很容易解释了：全雅典的騙子們都会結合在一起来反对他的。

辯証的方法只适用于某些問題，而不适用于另一些問題。也許这可以帮助我們决定柏拉图的研究的特点，因为他的研究大部分都是可以用这种方式来加以处理的东西。而且通过柏拉图的影响，后来大多数的哲学家們都曾为他的这种方法造成的局限所束縛。

某些东西显然是不宜于用这种方式来处理的——例如，經驗科学。的确伽利略曾用对話录宣揚过他的理論，但那仅仅是为了要克服人們的偏见，——他那些发现的正面理由不用极大的矫揉造作是不能插进到对話录里面来的。在柏拉图的著作里，苏格拉底总好象是只不过在引出被詰問者所已經具有的知識罢了；由于这种緣故，他就把他自己比做是一个助产士。但是当他在《斐多篇》和《美諾篇》中把这种方法运用于几何学問題的时候，他就必須問到一些为任何法官所不能允許的引导性的問題了。这种方法是与回忆說相諧合的，因为按照回忆說，我們的学习只是由于記忆起来了我們在前生所已經知道的东西。但与这种观点相反的，让我們考慮一下用显微鏡所做出的任何一种发见吧；比如說細菌传播疾病，我們很难认为，这种知識是可以用問答的方法就能够从一个

本来对此一无所知的人那儿推引出来的。

苏格拉底的处理方法所适用的，乃是那些我們对之已有足够的知識而可以达到正确結論的事物，但由于我們思想混乱或者缺乏分析的緣故而未能对于我們所知的东西加以最好的邏輯的使用。象"什么是正义"这样一个問題，显然是适于以柏拉图式的对話来加以討論的。我們大家都在随便地使用"正义的"或"非正义的"这些字，只要考查一下我們使用这些字的方式，我們就可以归納出来最能与习慣相符合的那种定义。这里所需要的，只是关于問題中的这些字应如何使用的知識。但是当我們的探討得出了結論时，我們所做出的只不过是一桩語言学上的发见，而并不是一桩伦理学上的发见。

然而，我們也很可以把这种方法很有益地应用于稍为广泛的一类情况中。只要所爭論的是邏輯的事情而不是事实的事情，那末討論就是发现眞理的一种好方法。例如，假使有人說，民主制是好的，但凡是具有某种意见的人却应該不許投票；那末我們就可以断定这个人是不一貫的，并且可以向他証明，他的两种說法之中至少有一种必定或多或少是錯誤的。邏輯的錯誤，我以为，要比許多人所想象的具有更大的实际重要性；它能使犯这种錯誤的人輪流地在每一个題目上都采取为自己所愜意的见解。任何一套邏輯上一貫的学說都必定有着某些部分是令人痛苦的，并且与流行的成见是相反的。辯証的方法——或者，更广义地說，无拘无束地辯論的习慣——是有助于增进邏輯的一貫性的，因而在这方面便是有用的。但是当其目的是要发见新事实的时候，这种方法便完全行不通了。也許我們可以把"哲学"就定义为是用柏拉图的方法所可能追求到的全部探討的总和。但是如果这一定义是妥当的話，那乃是由于柏拉图对于后世哲学家們有影响的緣故。

第十二章　斯巴达的影响

要了解柏拉图，其实，要了解后来許多的哲学家，就有必要先知道一些斯巴达的事情。斯巴达对希腊思想起过双重的作用：一方面是通过现实，一方面是通过神話；而两者都是重要的。现实曾使斯巴达人在战争中打败了雅典，神話则影响了柏拉图的政治学説以及后来无数作家的政治学説。神話的充分发展，见于普鲁塔克的《莱庫格斯传》；书中所贊頌的理想一大部分就形成了卢梭、尼采和国家社会主义[1]的学説。在历史上，这种神話甚至于比现实还更加重要；然而我們将从现实开始。因为现实是神話的根源。

拉哥尼亚，以斯巴达或拉西第蒙[2]为其首都，領有伯罗奔尼苏的东南部。斯巴达人是統治的种族，他們在多利亚人从北方入侵时，便征服了这片地区，并使这里原有的居民淪为农奴。这些农奴叫作希洛特（Helot）。在历史时期里，全部土地都属于斯巴达人，然而斯巴达人的法律和习慣却禁止他們自己耕种土地；既因为劳动是可耻的事，也为了要使他們能以永远自由地服兵役。农奴是不能买卖的，而是附着于土地上；土地分成份地，每个成年的斯巴达男子都有一块份地或者几块份地。这些份地，也象希洛特一样，是不能买卖的，法律规定由父子相承（然而可以用遺嘱赠与）。地主本人每年从耕种份地的希洛特那里收取七十个梅德尼（約相当于105蒲式耳）的粮食，并为他的妻子收取十二个梅德尼，还有

① 还不必提托馬斯·阿諾德博士和英国的公学。

② 美国版作"拉哥尼亚一名拉西第蒙，以斯巴达为其首都"。——中译本编者

一定数量的酒和果品①。在这个数量以外的一切东西都是希洛特的财产。希洛特也是希腊人，象斯巴达人一样，而且他們深深痛恨自己被奴役的状况。只要有可能，他們就反叛。斯巴达人設有一个秘密警察团体，用以对付这种危险，但是作为这种戒备的补充他們还有另一种办法：他們对希洛特每年宣战一次，这样他們的青年人就可以杀死任何看来仿佛是不肯馴服的人而不会犯杀人罪。国家可以释放希洛特，但是希洛特的主人却不能；希洛特之获得释放——这当然是頗为罕见的——是由于作战时特別勇敢。

公元前八世紀有一个时期，斯巴达人征服了邻近梅新尼亚的地区，使这里大部分的居民淪于希洛特的处境。斯巴达缺少"生存空間"，但是新的領土就暫时消除了这种不滿情緒的根源。

份地是供普通斯巴达人享用的；貴族有其自己的領地，而份地則是由国家所分配的一块一块的公共土地。

拉哥尼亚其他部分的自由居民，叫做"裴里欧齐"(Perioeci)②，他們并不享有政治权力。

斯巴达公民的唯一职业就是战爭，他从一出生起就受战爭的訓练。經过部族首領的检查之后，病弱的孩子是要抛弃掉的；唯有被評为茁壮的孩子才能得到撫养。所有的男孩子都放在一所大学校里面受訓，一直到20岁为止；訓练的目的是要使他們坚强，不怕痛苦，服从紀律。文化教育或科学教育都被认为是无意义的事；惟一的目的就是要造就全心全意为了国家的好战士。

到了20岁，眞正的軍役就开始了。任何人到了20岁之后都可以結婚，但是一个男子必須在"男子之家"里生活，直到30岁为止；并且必須把婚姻当作仿佛是一桩违法的秘密事那样来处理。

① 柏里《希腊史》卷一，第138頁。看起来仿佛斯巴达男人的食量差不多要等于他們妻子的六倍。

② "裴里欧齐"(perioeci)按希腊文原是"郊区居民"的意思。——中译本編者

到了30岁以后，他就是一个羽毛丰满的公民了。每一个公民都属于一个食堂，和其他的成員在一起吃飯；他必須从他的份地的生产品中繳納一部分实物。斯巴达国家的理論是不让一个公民匱乏，也不让一个公民富有。每个人只能靠自己份地的出产而过活，份地除了自由餽贈而外是不能轉让的。沒有人可以私有金銀，貨币用鉄制成。斯巴达的簡朴是膾炙人口的。

斯巴达妇女的地位很特殊。她們并不与世隔絕，象希腊其他各地的有地位的妇女那样。女孩子也受着男孩子一样的体育鍛炼；更可注目的是男孩子和女孩子在一起赤身裸体地进行鍛炼。他們要求（我下面引用的是諾尔斯譯的普魯塔克的《萊庫格斯传》）：

> 少女們也应該练习賽跑、角力、擲鉄餅、投标枪，其目的是使她們后来所怀的孩子能从她們健壮的身体里吸取滋养，从而可以茁壮起来并发育得更好：而且她們也由于这种鍛炼增强了体质，可以免除分娩时的苦痛……尽管少女們确乎是这样公开地赤身裸体，然而其間却絕看不到，也絕感不到有什么不正当的地方，这一切的运动都充滿着嬉戏之情，而并沒有任何的春情或淫蕩。

不肯結婚的人是被規定为"犯法"的，并且哪怕是在最寒冷的气候里也必須赤身裸体地在年青人从事鍛炼和跳舞的地方外边徘徊着。

妇女們不許流露出任何对国家不利的感情，她們可以对一个懦夫表示鄙視，而且如果她們所鄙視的懦夫就是她們自己的儿子的話，那末她們还会受到表揚；但是如果她們新生的嬰儿因为孱弱而被处死，或者她們的儿子战死在疆場的話，她們却不可以表示悲伤。她們被其他的希腊人公认为是最有貞操的；但如果一个結了

婚的妇女而沒有生育，这时国家命令她去試一試别的男人是不是要比她自己的丈夫更能够生育公民的話，她是不会有任何反抗的。生育子女受到立法的鼓励。据亚里士多德說，一个父亲有了三个儿子就可以豁免兵役，有四个儿子就可以豁免对国家的一切負担。

斯巴达的宪法非常复杂。有两个王，属于两个不同的家族，并且是世袭的。两个王之中有一个在战时指揮軍队，但是在平时他們的权力是有限制的。在公共的宴会上，他們所得的食品比其他的人多一倍；当王去世的时候，大家都哀悼他。他們是长老会議的成員，长老会議由三十人組成(包括两个王在内)，其余的二十八人必須年龄在六十岁以上，并由全体公民选举出来終生任职，但是只能从貴族家庭中选出。长老会議审判罪案，并为公民大会准备議程。公民大会包括全体公民；它不能主动提出任何动議，但有权对向它提出的任何建議表决通过或否决。任何法律不經它同意，都是无效的。然而它的同意虽說必要，但是还不够；在其生效以前，必須先由长老和行政官宣布决定。

除了两个王、长老会議、公民大会而外，政府还包括第四个組成部分，这一部分是斯巴达所特有的。那就是五个监察官。他們是从全体公民中选举出来的；选举的方法，据亚里士多德說，是"太幼稚了"；据柏里說，实际上就是抽签。监察官在宪法里是一个"民主的"成份①，显然是为了要平衡王权。王每个月都須宣誓拥护宪法；然后监察官就宣誓，只要王信守誓言，他們就拥护王。任何一个王出征的时候，都有两个监察官跟随着他，监視他的行动。监察官是最高的民事法庭，但对于王他們却可以进行刑事审判。

在古代的末期，斯巴达的宪法被认为是应該归功于一位名叫

① 在談到斯巴达宪法的"民主"成份时，当然应該記得全体公民就是一个統治阶級，严厉地在对希洛特实行专政，并且不允許裴里欧齐有任何权力。

莱庫格斯的立法者，据說莱庫格斯在公元前 885 年頒布了他的法律。事实上，斯巴达的制度是逐漸成長起来的，而莱庫格斯則只是一个神話式的人物，最初本来是一个神。他的名字的意思是"驅狼者"，这个神源出于阿加底亚。

斯巴达在其他的希腊人中間引起了一种多少会使我們感到惊异的敬仰。起初，它并不象后来那样地和其他的希腊城邦大有不同；在早先，它也产生过和其他各地一样优秀的詩人和艺术家。但是到了公元前七世紀左右，或許甚至于是更晚一些的时候，它的宪法（曾錯誤地被人归功于莱庫格斯）就固定为我們目前所談到的形式；他們为了获得战爭的胜利而牺牲了其余的一切，于是斯巴达在整个希腊对于世界文明的貢献里面，就不再有任何的地位了。在我們看来，斯巴达国家就是納粹如果得到胜利时所会要建立的那种国家的一个雛形。但对希腊人来說，它似乎并不如此。正如柏里所說的：

> 公元前五世紀一个来自雅典或米利都的异邦人在訪問那些构成了沒有城垣的朴素无华的斯巴达城邦的稀疏散落的村庄时，他一定会有一种置身于远古时代的感觉，那时候的人們要更勇敢、更善良也更純朴，他們不曾为財富所腐化，也不曾被各种观念所困扰。对于一个象柏拉图那样地思索着政治学問題的哲学家来說，斯巴达国家似乎是最接近于理想的了。普通的希腊人都把斯巴达視为是一座严肃与純朴之美的殿堂，一座有如多利亚神殿那样庄严的多利亚城邦，那比他自己的居处要高貴得多，只不过住进去却并不那么太舒服罢了。①

其他的希腊人对斯巴达感到敬仰的原因之一，是斯巴达的稳

① 《希腊史》卷一，第 141 頁。

固。所有其他的希腊城邦都有过革命，但是斯巴达的宪法几百年来却屹然不曾变动过；只有监察官的权力是逐漸加大了，但那是經过合法手續的，而并不曾使用过暴力。

我們不能否认，在一个很长的时期里，斯巴达人在他們的主要目标方面，即在創造一个无敌战士的种族这方面，是成功的。溫泉峽之战（公元前 480 年）虽然技术上是失敗了，却或許是最能表明他們的勇敢的例子。溫泉峽是崇山之間一条通道，希腊人希望能在这里阻挡住波斯大軍。三百个斯巴达人和他們的随从，抵挡住了全部正面的进攻。但是最后，波斯人发见山里有一条后路，于是立刻从两面夹攻希腊人。每一个斯巴达人都战死在他自己的崗位上。只有两个人因病假而不曾在場，他們害着眼病，差不多等于是暫时失明。其中一个人坚持叫他的希洛特引他到战場上去，就在战場上被敌人消灭了；另一个人叫做亚里士托德姆的，认为自己病重得不能作战了，就沒有上陣。当他回到斯巴达的时候，沒有一个人理采他；人們管他叫作“懦夫亚里士托德姆”。一年之后，他洗刷掉了自己的耻辱，英勇地战死于斯巴达人大获全胜的普拉提亚之战。

战爭过后，斯巴达人在溫泉峽的战場上树立了一块紀念碑，上面只写着：“过客們，請寄語拉西第蒙人，我們躺在这里，遵照他們的命令”。

在很长的一个时期里，斯巴达人証明了他們自己在陆上是无敌的。他們一直保持着他們的霸权，直到公元前 371 年琉克特拉之战中被底比斯人战敗为止。这一战結束了斯巴达人軍事上的伟大地位。

除了在战爭方面而外，斯巴达的实际一向是与理論不大一致的。生活在斯巴达盛期的希罗多德令人惊异地提到过，沒有一个

斯巴达人是能拒絕賄賂的，尽管事实上鄙弃財富和爱好純朴的生活正是斯巴达教育中所諄諄敎誨的主要內容。据說斯巴达的妇女是非常貞洁的，然而却有好几次有名的王位继承人之所以遭到废黜，都是因为他們幷非是自己母亲的丈夫的儿子。据說斯巴达人是爱国不屈的，然而普拉提亚之战的胜利者，斯巴达王鮑薩尼亚斯，却終于被波斯大王薛克修斯所收买而成了叛国贼。除了这些罪恶昭彰的事情而外，斯巴达的政策往往也是狭隘的和地域性的。当雅典从波斯人手中解放了小亚細亚及其邻近島屿上的希腊人的时候，斯巴达却袖手旁观；只要是伯罗奔尼苏半島能确保安全，其他希腊人的命运斯巴达就漠不关心了。想把希腊世界結成联邦的每一种尝試，都见挫于斯巴达的狭隘观念。

亚里士多德生当斯巴达衰落之后，他对斯巴达的宪法做了一番非常有敌意的叙述①。他所說的和别人所說的是如此之不同，簡直使人难于相信他所說的也是这同一个地方；例如："立法者想要使全国都能艰苦克制，他对于男人实行了他的意图，但他却忽略了女人，女人們度着各式各样奢侈恣纵的生活。結果在这样的一个国家里，財富便受到过分地重視，而尤以公民們在受自己妻子的支配时为然，正象大多数好战的种族一样。……即使就勇敢这方面来說（勇敢在日常生活里是用不着的，只有在战争时才需要勇敢），拉西第蒙的妇女們的影响也是极为恶劣的……拉西第蒙的妇女們的放蕩是自古已然的，也是在人們意料之中的。因此（按照传統的說法）当萊庫格斯想使妇女們就范于他的法律的时候，妇女們就反抗；于是萊庫格斯便放弃了这一企图。"

亚里士多德又譴責斯巴达人的貪吝，他把貪吝归咎于財产分

① 《政治学》卷二，9(1269^b–70^a)。

配的不平等。他說，份地虽然不許买卖，但是可以贈与或传給后代。他又說，全部土地有五分之二是属于妇女的。結果造成了公民的人数大为减少：据說斯巴达曾有过一万公民，但是到被底比斯所击敗时，已經不滿一千人了。

亚里士多德批評了斯巴达宪法的每一点。他說监察官往往是非常之穷，所以很容易受賄賂；而且他們的权柄又是如此之大，甚至于連国王也不得不討好他們，所以斯巴达的政体已經轉化成为民主制了。他告訴我們說，监察官們恣纵过度，他們的生活方式与宪法的精神背道而馳，而对于普通公民的严厉又是那样地不堪忍受，所以公民們便沉溺于秘密的、非法的肉欲快乐以求逃避。

亚里士多德写这些話的时候，斯巴达已經衰頽了；然而在有些地方他明白地說，他所提到的这些罪恶是从古就有的。他的語气是那么干脆而又确凿，以致我們很难于不相信他，而且它也符合近代由于法律过分严厉而得到的一切經驗。然而在人們的想象里所存留下来的，却并不是亚里士多德笔下的斯巴达，而是普魯塔克笔下的神話般的斯巴达和柏拉图《国家篇》中的被哲学理想化了的斯巴达。許多世紀以来，青年人都閱讀着这些作品，并且燃烧着一种想要作一个萊庫格斯或者是作一个哲人王的雄心。而理想主义和爱好权势相結合的結果，就一再地把人引入了歧途，并且就在今天也还是如此。

就中世紀和近代的讀者們而論，斯巴达的神話主要地是由普魯塔克給确定下来的。当他写作的时候，斯巴达已經是属于浪漫的往事了；斯巴达的盛世距离普魯塔克的时代，正象哥伦布距离我們的时代是一样遙远。普魯塔克所說的一切，研究制度的历史学家虽然必須极其审愼地加以处理，但是对于研究神話的历史学家来說，它却具有头等的重要性。希腊曾經影响了全世界，但那往往是

通过她对于人們的想象、理想和希望而起作用的，而不是直接地通过政治的威力。罗馬建造了許多大路，大部分至今仍然保存着，罗馬的法律是近代許多法典的根源，但是使得这些东西成为重要的却是罗馬的軍队。希腊人虽然也是可欽敬的战士，但他們幷沒有征服过，因为他們的軍力主要地都消耗在彼此互相敌对上面。一直要等到半野蛮的亚历山大，才把希腊文化传播到了整个的近东，幷使得希腊語成为埃及、叙利亚和小亚細亚內陆部分的文学語言。希腊人永远也不会完成这种事业的，幷不是由于他們缺乏武力，而是由于他們不能在政治上团結。希腊文化的政治传播者从来都不是希腊人；但正是希腊的天才激动了别的民族，才使得别的民族传播开了他們的被征服者的文化。

对于全世界的历史学家来說，重要之点幷不在于希腊城邦之間的繁瑣的战爭，也不在于党派权势的卑鄙爭夺，而在于当这些簡短的插曲結束之后，人类所保存下来的記忆，——这正象是我們对于阿尔卑斯山一幅輝煌日出景象的回忆，而山居者們却是搏斗过了一場风雪交加的日子那样。这些回忆逐漸消逝的时候，便在人們的心目里留下来了某些晨光熹微里照耀得分外明媚的峰巒景色，幷且始終保持着一种知識，那就是烏云的背后仍然保存着光輝，而且随时可以显现出来。在这里面最为重要的，在早期基督教时代是柏拉图，在中世紀教会时期是亚里士多德；但是到了文艺复兴以后，当人們开始重視自由的时候，他們却首先轉向普魯塔克。普魯塔克深刻地影响了十八世紀的英国和法国的自由主义者以及美国的締造者們；他影响了德国浪漫主义运动，幷且主要的是以間接的路綫继續影响着德国的思想一直到今天。他的影响在某些方面是好的，在某些方面是坏的；至于有关萊庫格斯和斯巴达的叙述，則他的影响是坏的。他所讲的萊庫格斯有很大的重要性，我将

对它做一个簡短的叙述，甚至于不免有一些重复。

萊庫格斯——普魯塔克这样說——决心为斯巴达立法，于是就周游各地以便研究各种不同的制度。他喜欢克里特的“非常明确而严厉的”①法律，但是他不喜欢伊奥尼亚的法律，那些法律是“虛浮的、浅薄的”。在埃及，他学到了把兵士和其他人民划分开来的好处，后来他旅行归来，“就把它拿到斯巴达来实行：规定了商人、匠人和劳作者各守其分，于是他就建立起一个高貴的国家”。他把土地平均分配給斯巴达全体公民，为的是“把一切破产、嫉妒、貪婪和享受以及一切的富有和貧困都驅逐出境”。他禁止用金銀貨币，只准以鉄鑄錢，其价值是如此之低以致于“要积存价值十个米那②的款項，就会装满了整整一窖”。他就用这种办法，扫除了“一切虛浮无益的学問”，因为沒有那么多的錢可以酬付給从事这些学問的人；而且他还用这一套法律使得一切的对外貿易都成为不可能的事。修辞学家、妓院老板和珠宝商人都不喜欢鉄錢，于是就都躲开了斯巴达。然后他又规定全体公民都須在一起吃飯，大家都吃一样的飯。

萊庫格斯，也象别的改革者一样，认为儿童教育是“一个变法者所应該加以确定的最主要、最重大的事”；而且他也象一切以追求軍事力量为主要目的的人們一样地急于增加出生率。“少女們赤身袒裸着在青年男子的面前进行游戏、运动和跳舞，都是要引誘青年男子們去結婚：他們并非象柏拉图所說的那样，是被几何学的推理所說服的，而是由于男欢女悅地互相爱恋才結婚的”。习慣上，在最初几年里总是把結婚当成一桩秘密的事情，“双方仍然在继續着熾热的恋爱，彼此的渴慕与日俱新”——这至少是普魯塔克的见

① 在引普魯塔克原文的时候，我用的是諾尔斯的譯本。

② 米那(mina)古希腊的貨币单位。——中译本编者

解。他又解說道，一个人如果年老但有着年輕的妻子，而他容許自己的妻子和别的青年男人生孩子的話，这个人是不会被人想得很坏的。“一个正直的人爱上了别人的妻子，这种事也是合法的。……他可以請求她的丈夫让他和她同床，使他得以开垦这块丰富的土地，并且播下宁馨佳儿的种子”。这里是決不会有愚蠢不堪的嫉妒的，因为“莱庫格斯不願意让孩子属于任何私人所有，孩子应該是属于公共的：由于这种原因，莱庫格斯也願意那些将来要成为公民的人們并不是人人都可以生育的，而只有最正直的人才能生育他們。”他继續解說道，这正是农夫对自己的家畜所采用的原則。

一个孩子生下来之后，父亲就把他抱到家族长老的面前去加以检查：如果孩子健康，就交还給父亲养育；如果孩子不健康，就把他抛弃到深水潭里去。孩子們从一开始就受严格的鍛炼，这在有些方面是好的——例如不把孩子們裹在綳布里。到了七岁，男孩子就要离开家庭安置到寄宿学校里，他們分成若干組，每組都选出一个懂事而勇敢的孩子来发号施令。“至于学习，他們学的只是对他們有用的东西：其余的时間他們便来学习怎样服从，怎样忍受痛苦，怎样担負劳动，怎样在战斗中克敌制胜”。他們大部分时間都赤身裸体地在一起游戏；到了十二岁以后，他們就不穿外衣；他們經常是“骯髒又齷齪”的，除了一年之中的某几天而外，他們从来都不洗澡。他們睡在草床上，到了冬天他們就用絨花和草摻在一起。人們教导他們去偷东西，但如果被捉到了是要受懲罰的，——不是因为偷窃，而是因为偷得太笨拙。

同性爱，无論男性的或女性的，在斯巴达都是一种公认的习慣，并且是对青春期男孩子的教育中的正式一部分。一个男孩子的情人可以因这个男孩子的行为而有功或受过；普魯塔克叙述过有一次一个男孩子因为在战斗中受了伤而喊叫起来，于是他的情

人便因为这个男孩子的怯懦而受到监禁。

一个斯巴达人，在他一生的任何阶段都是沒有什么自由可言的。

他們的紀律和生活秩序就在他們完全成人以后，也还继續保持着。任何人想要随心所欲地生活都是不合法的，他們在自己的城邦之內就仿佛是在一座軍营里，每个人都知道自己在这里所能被允許的生活是什么，在自己的崗位上所必須做的事情又是什么。总之，他們都有着这样一种心情，即他們生来不是为他們自己而服务的，而是为他們的国家而服务的……莱庫格斯給他的城邦所带来的最美好、最幸福的东西之一，就是他使他的公民們享有大量的休憩和閑暇，仅只禁止他們不得从事任何卑鄙邪恶的勾当：而且他們也无須操心想要发財致富，在那儿財貨是既无用也不被人重視的。因为有希洛特（这些都是战爭中的俘虏）为他們耕田，并且每年要向他們繳納一定的租賦。

普魯塔克继續說到一个故事，有一个雅典人因为游手好閑而受到懲罰，有一个斯巴达人听见这件事情就叫起来說："带我去看看这个人吧，他因为生活得高貴，象一个君子，所以受了处罰"。

莱庫格斯（普魯塔克继續說）："是在这样地訓练他的公民，从而使他們既不会想要单独生活，也不可能单独生活，而是处于彼此結合的生活状态；他們永远是大家集体地在一起，正好象是蜜蜂环繞着牠們的蜂王一样"。

斯巴达人不許出外旅行，外国人除因事而外，也不許进入斯巴达，因为他們害怕外国的风尙会敗坏拉西第蒙人的德行。

普魯塔克提到，斯巴达人的法律允許他們随时可以任意屠杀他們的希洛特；但是普魯塔克却不相信可以把这样可恶的事情归咎于莱庫格斯。"因为我不能相信莱庫格斯会創立或制訂这样万

六

恶的法律：因为根据他在其他的一切行为里所經常表现的仁慈和正义，我想象他的性格是溫存的、仁爱的”。除了这一件事情而外，普鲁塔克对于斯巴达的宪法只有贊揚而毫无异詞。

从下章中有关柏拉图对于自己的烏托邦的叙述里，斯巴达对于柏拉图的影响是显而易见的；我們现在就要特别談到柏拉图。

第十三章 柏拉图见解的来源

柏拉图和亚里士多德是古代、中古和近代的一切哲学家中最有影响的人；在他們两个人中間，柏拉图对于后代所起的影响尤其来得大。我这样說有两个原因：第一，亚里士多德本人就是柏拉图的产儿；第二，基督教的神学和哲学，至少直迄十三世紀为止，始終更其是柏拉图式的而非亚里士多德式的。因此在一部哲学思想史里就有必要对于柏拉图，以及在較少的程度上对于亚里士多德，处理得要比他們的任何一个先行者或后继者都更为詳尽。

柏拉图哲学中最重要的东西：第一，是他的烏托邦，它是一长串的烏托邦中最早的一个；第二，是他的理念論，它是要解决迄今仍未解决的共相問題的开山的尝試；第三，是他主张灵魂不朽的論証；第四，是他的宇宙起源論；第五，是他把知識看成是回忆而不是知觉的那种知識观。然而在討論这些題目以前，我要就他的生活环境以及决定了他政治的和哲学的见解的那些影响說几句話。

柏拉图生于公元前428—7年，即伯罗奔尼苏战争的最初年代。他是一个很优裕的貴族，与三十僭主統治时期所牵涉的許多人物都有关系。当雅典战败时，他还是一个青年；他把失敗归咎于民主制，他的社会地位和他的家庭联系是很容易使他鄙視民主制

的。他是苏格拉底的学生，对苏格拉底怀有深厚的敬爱；而苏格拉底是被民主制判处了死刑的。因此，他之轉向斯巴达去寻求他的理想国的影子，是不足为奇的事。柏拉图有本領善于粉飾那些偏狭的議論，使之足以欺騙后世；后世都在贊美着他的《国家篇》，却从未查觉到他的議論里面究竟包含的都是什么。頌揚柏拉图——但不是理解柏拉图——总归是正确的。这正是伟大人物們的共同命运。我的目标则恰好相反。我想要理解他，但对他却很少敬意，就好象他是一个现代的英国人或美国人而在宣传着极权主义那样。

柏拉图所受的那些純哲学的影响，也注定使他会偏爱斯巴达的。这些影响，大致說来，就是：毕达哥拉斯、巴門尼德、赫拉克利特以及苏格拉底。

从毕达哥拉斯那里（无論是不是通过苏格拉底），柏拉图得来了他哲学中的奥尔弗斯主义的成份，即宗教的傾向、灵魂不朽的信仰、出世的精神、僧侶的情調以及他那洞穴的比喻中所包含的一切思想，还有他对数学的尊重以及他那理智与神秘主义的密切交織。

从巴門尼德那里，他得来了下列的信仰：实在是永恒的、沒有时間性的；并且根据邏輯的理由来讲，一切变化都必然是虛妄的。

从赫拉克利特那里，他得来了那种消极的学說，即感觉世界中沒有任何东西是永久的。这和巴門尼德的学說結合起来，就达到了知識并不是由感官得到的而仅只是由理智获得的这一結論。这一点又反过来和毕达哥拉斯主义密切吻合。

从苏格拉底那里，他或許学到了对于伦理問題的首要关怀，以及他要为世界寻找出目的論的解释而不是机械論的解释的那种企图。“善”之主导着他的思想，远甚于“善”之主导着苏格拉底前人的

思想，而这一事实是很难不归之于苏格拉底的影响的。

所有这一切又是怎样和政治上的权威主义相联系着的呢？

首先："善"与"实在"都是沒有时間性的，最好的国家就是那种由于具有最低限度的变动与最大限度的靜止的完美、从而也就最能模仿天上的样本的那种国家，而它的統治者則应該是最能理解永恒的"善"的人。

其次：柏拉图象一切神秘主义者一样，在他的信仰里也有一种确实性的核心，而这种确实性在本质上除了依靠一种生活方式而外，是无法与人相通的。毕达哥拉斯派曾經力图为入門者訂立一条规矩，而这归根結底正是柏拉图所想望的。如果一个人要做一个好政治家，他就必須知道"善"；而这一点又惟有当他結合了知識的訓练与道德的訓练，才能做得到。如果允許不曾受过这种訓练的人参預政府的話，他們将会不可避免地敗坏政治。

第三：按照柏拉图的原則来造就一个好的統治者，就需要有很多的教育。在我們看来，坚持要以几何学教給叙拉古的僭主小狄奥尼修斯以便把他造就成一个好国王的这种事情，似乎是不智之举；但是从柏拉图的观点說来，这却是最本质的东西。在认为沒有数学就不可能有眞正的智慧的这一点上，他是一个十足的毕达哥拉斯主义者。这种观点就蘊涵着寡头政体。

第四：柏拉图，和絕大多数的希腊哲学家相同，认为閑暇乃是智慧的主要条件；因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人們，而只能求之于那些享有独立的生活資料的人們，或者是那些由国家来負担因而不必为生活担忧的人們。这种观点本质上是貴族的。

以柏拉图和近代思想作对比时，就会出现两个一般性的問題，第一个是：有沒有"智慧"这样一种东西？第二个是：假定有这

样一种东西，那末能不能設計出一种宪法可以使它具有政治权力？

上述这种意义的"智慧"就不会是任何一种特殊的技能了，比如說一个鞋匠、或医生、或軍事家所掌握的技能。它必須是比这些技能更为一般化的东西，因为这种智慧的掌握是被认为能够使人有智慧地治理国家的。我以为柏拉图会說，智慧就在于对于"善"的知識；幷且他还会以苏格拉底的学說来补充这个定义，那就是，沒有人会有意地要犯罪，因而凡是知道什么是善的人就会做出正当的事情来。在我們看来，这样一种观点似乎是远离现实的。我們会更加自然地說，各种分歧的利益是存在着的，因而政治家应該力求达到最为可行的妥协。一个阶級或一个民族的成員可以有共同的利益，但它却时常和别的阶級或别的民族的利益相冲突。毫无疑問，也存在着某些人类全体一致的利益，但这些利益却不足以决定政治的行动。也許它們将来有一天会如此，但是只要还存在着各个主权国家，就絕不可能如此。幷且即使是到了那时候，追求普遍利益最感困难的地方也会在于，怎样才能从各种互相敌对的特殊利益之中求得妥协。

但是，纵使我們假設有"智慧"这样一种东西，那末是不是就有任何一种宪法形式可以把政府交到有智慧的人的手里去呢？很明显的，多数人（例如全体会議之类）是可以犯錯誤的，而且事实上也确乎犯过錯誤。貴族政体幷不常常是有智慧的，而君主則总是愚蠢的；教皇尽管有着不可錯誤性，却曾鑄成过許多严重的錯誤。有沒有任何人主张把政府交給大学毕业生，或者甚至于交給神学博士呢？或者是交給那些出生穷困、但发了大财的人們呢？十分明显，实际上是幷不会有任何一种法定选择的公民能够比全体人民更有智慧的。

有人可能提出，人是可以受适当的訓练而获得政治智慧的。但是問題跟着就来了：什么是适当的訓练？而这归根到底，还是一个有党派性的問題。

因此，找出一群“有智慧”的人来而把政府交托給他們，这个問題乃是一个不能解决的問題。这便是要拥护民主制的最終理由。

第十四章　柏拉图的烏托邦

柏拉图最重要的那篇对話，《国家篇》，大体上包括三部分。第一部分（到約近第五卷的末尾）包括一个理想国的組織；这是历史上最早的烏托邦。

他所达到的結論之一乃是，統治者必須是哲学家。《国家篇》的卷六和卷七都是在給“哲学家”下定义。这一討論构成了第二部分。

第三部分包括对各种实际存在的体制及其优缺点的討論。

《国家篇》名义上是要給“正义”下定义。但是开場不久他就决定，既然是万物从大的方面来看总比从小的方面来看要容易得多，所以最好还是先着手探討什么是正义的国家，而非什么是正义的个人。而且既然正义必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一，所以他就首先描叙这样的一个国家，然后再来断定它有哪种完美性是可以称之为“正义”的。

让我們先来描叙柏拉图烏托邦的大致輪廓，然后再考慮所遇到的各个問題。

柏拉图一开始就认定公民应該分为三个阶級：普通人，兵士，和卫国者。只有最后的一种公民才能有政治权力。他們的人数比

起另外的两个阶級来要少得多。一开头似乎他們是被立法者所选定的，此后則他們通常便是世袭的了；但是在例外的情况下也可以从低等阶級中提拔上来有希望的孩子，而在卫国者的孩子中遇有不能令人滿意的孩子或青年时，也可以把他們降級。

在柏拉图看来，主要的問題就是如何保証卫国者能够实现立法者的意图。他对于这一目的提出了各种建議，有教育方面的，有經济方面的，有生物方面的，也有宗教方面的。但是这些建議对于除了卫国者之外的其他各阶級能适用到什么程度，就往往是不很明确的了；其中有些很明显地是适用于兵士的；但是大体上柏拉图所探討的仅限于卫国者，而卫国者是自成一个阶級的，就象已往的巴拉圭的耶穌会士，1870年以前罗馬教廷国的教士，以及今天苏联的共产党那样。

第一桩事要考虑的，就是教育。教育分作两部分，即音乐与体育。它們每一种都具有比今天更广泛得多的意义："音乐"是指属于文艺女神的领域之內的一切事物，而"体育"則指有关身体的訓练与适应的一切事物。"音乐"差不多与我們所称的"文化"同样广泛，而"体育"則比我們所称的"运动"更要广泛。

从事文化是要使人成为**紳士**，成为正是为英国所熟悉的(大部分是由于柏拉图的緣故)那种意义上的紳士。柏拉图当时的雅典，在某一方面很有似于十九世紀的英国：两者都有着一个享有財富和社会声势但并未垄断政治权力的貴族阶級，两者的貴族都必須以他們庄严动人的举止而获得尽可能多的权力。不过，在柏拉图的烏托邦里，貴族的統治是毫无掣肘的。

威严、礼仪和勇敢似乎就是教育所要培养的主要品质。从最早的年岁起，对于青年所接触到的文学和允許他們能听到的音乐，就有着一种严格的检查制度。母亲和保姆只能向孩子們讲說官定的

故事。荷馬和赫西阿德都因为某些原因而不許讲述。首先是荷馬和赫西阿德所說的神有时候行为很不好，这是不能起教育作用的；必須教給青年人知道，邪惡决不会来自神，因为"神"并不是一切事物的創造者而只是美好的事物的創造者。其次，荷馬和赫西阿德的作品中有些东西被认为可以使得讀者怕死，然而教育里的一切东西都应該使青年人願意效死疆場。必須教給我們的孩子們认識到奴役比死还要坏，因此他們决不应該听到好人居然也哭泣流泪的故事，哪怕那是为了朋友的死亡而哭泣流泪。第三，礼仪要求人們絕不可放声大笑，然而荷馬提到过"那些幸福的神大笑不止"。要是孩子們能够引征这段話，那末老师还怎么能够有效地譴責孩子們的嬉戏呢？第四，荷馬詩中有些段是贊頌盛大的宴会的，又有些段是描写諸神的欲望的；这些都是有碍于节制的。（印澤教长是一个眞正的柏拉图主义者，他反对过一首有名的贊美歌中的这样一句話："那些凱旋者們的欢呼，那些飲宴者們的歌唱"，这是一段描写天上的欢乐景象的）。最后，也絕对不許有坏人幸福而好人不幸的故事；这对于柔弱的心灵可能有着最不幸的道德影响。根据所有这些理由，詩人就应該是加以貶斥的了。

柏拉图于是就提出一种奇怪的关于戏剧的論証。他說，好人不应該願意模仿坏人；然而大部分的戏剧里都有坏蛋，所以戏剧家以及扮演坏蛋的演員就必須要模仿犯有各种罪行的坏人。不仅仅是罪犯，而且一般說来，女人、奴隶和下等人也都不应該为高等人所模仿。（在希腊，正如在依丽莎白时代的英国一样，女角色是由男人扮演的。）因此，若是可以允許演戏的話，戏里也只能包括着无疵无瑕的、良家出生的男性角色。这种不可能性是太明显了，所以柏拉图就决定把所有的戏剧家都从他的城邦里驅逐出去：

当有这样聰明得可以模仿任何事情的表演先生到我們这

里来，并且提出要表演他的艺术和他的詩歌的时候，我們将要五体投地把他当作是一位可爱的、神圣的而又了不起的人物来崇拜；但是我們也必須告訴他說，在我們的国家里是不容許有他这样的人的；法律是不能容許他們的。于是，我們就給他涂上香料，給他的头上戴上絨花冠之后，把他送到别的城邦去。

其次，我們就来看他們对于音乐（近代意义的音乐）的检查制度。呂底亚的和伊奥尼亚的乐曲是被禁止的，前者是因为它表现了愁苦，后者則因为它是靡靡之音。只有多利亚（因为它勇敢）和弗萊吉亚（因为它有节制）的音乐才可以允許。所能允許的节奏必須是簡单的，并且必須是能够表现勇敢而又和諧的生活的。

对于身体的訓练是非常严厉的。除了烤魚烤肉而外，誰都不許吃其他方法烹制的魚和肉，而且既不許加任何作料，也不許吃任何点心。他說，按照他的食譜养生的人絕不会需要医生。

青年人到达一定的年龄以前，是不許看到丑恶与罪恶的。但是到了适当的时候，就必須让他們去见識种种“誘惑”了；让他們看看恐怖的形象使他們不致于恐怖，也看看坏的享乐使之不致于誘惑他們的意志。唯有当他們經得住这些考驗之后，才能认为他們适宜于作卫国者。

男孩子們在长成以前应該看看战争，虽說他們不必亲自作战。

至于經济方面：柏拉图提出卫国者应該实行一种彻底的共产主义，并且（我想）兵士也应該实行，虽說这一点并不很明确。卫国者要有小房子和簡单的食物；他們要象在軍营里一样地生活，大家在一起吃飯；除了絕对必需的东西而外，他們不得有任何的私有財产。金和銀都是被禁止的。他們虽然并不富有，但并沒有任何应該不快乐的理由；城邦的目的是为了全体人民的好处，而不是为了一个阶級的幸福。財富和貧穷都是有害的，在柏拉图的城邦里两

者都不存在。关于战爭，他有一种非常奇怪的論点，他說既然这个城邦决不想分享任何的战利品，所以它一定能很容易收买盟邦的。

柏拉图笔下的苏格拉底带着一种装佯做态的不情願，把他的共产主义也应用到家庭上来。他說，朋友們的一切东西都应該是大家共同的，包括妻子和孩子在內。他承认这有困难，但并不认为是不可克服的。首先，女孩子們也严格地受着和男孩子們一样的教育，学习音乐和体育，并且和男孩子們一道学习作战的技术。女人在一切方面都和男人有着完全的平等。"造就一个男子成为一个优良的卫国者的教育，也同样会造就一个女子成为一个优良的卫国者；因为他們的本性都是一样的"。毫无疑問，男女之間是有区别的；但是那与政治无关。有的女子有哲学的头脑，适于作卫国者；有的女子則好战而可以成为良好的兵士。

立法者选定了一些男女作卫国者之后，就命令他們都住在共同的房屋，吃共同的伙食。象是我們所理解的婚姻，必須彻底地改造过。①在一定的节日，新郎們和新娘們（共数目应該足以使人口数目維持經常不变）就結合在一起，使他們相信他們自己是由抽签而結合的；但事实上这个城邦的統治者是根据优生原則来加以分配的。他們的安排会使得最好的父亲将有最多的儿女。所有的孩子一出生，就从父母那里带走，并且要做得极其小心謹愼，使父母們絕不知道誰是他們自己的孩子，孩子們也絕不知道誰是他們自己的父母。畸形的孩子和低劣的父母所生的孩子，"都要放到一个人所不知的神秘地方去，像是他們所应該的那样"。未經国家批准的結合而出生的孩子，都算是不合法的。母亲的年龄应該在二十岁至四十岁之間，父亲的年龄应該在二十五岁至五十五岁之間。

① "这些女子沒有例外地将是这些男子的共同妻子，沒有一个人再有他自己的妻子"。

不在这些年龄的限度之內，則性交是自由的；但却要强迫他們流产或杀婴。在国家所安排的“婚姻”中，有关的个人是沒有发言的余地的；他們是受着他們对于国家的义务这一思想所驅使，而不是受着任何那些被放逐的詩人們所常常歌詠的那种平庸的感情所驅使的。

既然每个人都不知道自己的父母是誰，所以他就管每一个年龄可以作父亲的人都叫“父亲”，对于“母亲”、“兄弟”、“姊妹”也是一样。（这种情形也出现在某些野蛮人中間，而常常使得传教士們感到惶惑不解）。“父亲”和“女儿”之間，或“母亲”和“儿子”之間是不得有“婚姻”的；一般說来（但不是絕对的），“兄弟”和“姊妹”也是禁止結婚的。（我以为柏拉图如果把这一点仔細想通了的話，他就会发见除了他所視为极端例外的“兄妹”結婚之外，他已經禁絕了一切的婚姻了。）

可以設想：现在和“父亲”、“母亲”、“儿子”与“女儿”这些字样相联系的情操，就在柏拉图的新安排之下也还是和这些字样相联系着的；例如一个青年不能打一个老人，因为他可能是在打他的父亲。

柏拉图所追求的好处当然就是要减少私有的感情，从而消除掉妨碍公共精神占統治地位以及反对取消私有財产的各种障碍。僧侶們之所以要独身，大体上也是出于类似的动机[1]。

我最后要談到这一体系的神学方面。我不想談它所接受的希腊神祇，我只想談政府所諄諄教誨的某些神話。柏拉图明确地說过，撒謊是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。我們已經談过，政府之假装用抽签来安排婚姻就是欺騙人民的。但这还不是宗教的事情。

① 见亨利·李(Henry C. Lea)，《僧侶独身制史》。

有"一种高貴的謊話",柏拉图希望这种謊話可能欺騙統治者,而且无論如何是一定会欺騙整个城邦的人民的。这个"謊話"編造得相当詳細。其中最重要的部分就是神創造了三种人的这一教条:最好的一种是用金子作成的,次好的是用銀子作成的,而普通群众則是用銅和鉄作成的。用金子作成的人适于作卫国者;用銀子作成的人应該是兵士,而其余的人則从事体力劳动。孩子們通常(但不是永远)都属于他們父母的那一等級;如果他們不属于那一等級的話,那末他們就必須相应地升級或者降級了。他认为使目前这一代人相信这种神話是不大可能的,但是下一代的人以及以后的一切世代,却都可以教育得使他們并不怀疑这种神話。

柏拉图认为对这种神話的信仰可以在两个世代之內培养起来,这一点是很正确的。日本人被教导說,天皇是由日神誕生的,并且日本的建国要比全世界的一切国家都更早。任何一个大学教授,哪怕是在一部学术著作里,如果怀疑了这些教条,就会因反日活动的罪名而被开除的。但柏拉图所似乎未能认識到的則是,强迫别人接受这种神話却是与哲学不相容的,并且它包含着一种足以損害人类理智的教育。

"正义"的定义乃是全部討論在名义上的目标,在第四卷中便达到了这个定义。他告訴我們說,正义就在于人人都做自己的工作而不要作一个多管閑事的人:当商人、輔助者和卫国者各做自己的工作而不干涉别的阶級的工作时,整个城邦就是*正义的*。

人人都关心自己的业务,这无疑是一条值得称道的教誡,但是它却很难与近代人很自然地所称之为"正义"的那种东西相符合。我們所这样翻譯出来的那个希腊字是与希腊思想中一种非常重要的观念相符合的,但是我們却缺乏一个能与之恰好相当的对应字。我們很值得回想一下阿那克西曼德說的話:

万物所由之而产生的东西，万物消灭后复归于它，这是运命规定了的。因为万物按照规定的时間为它們彼此間的不正义而互相偿补。

在哲学开始以前，希腊人早就对于宇宙有了一种理論，或者說感情，这种理論或感情可以称之为宗教的或伦理的。按照这种理論，每个人或每件事物都有着他的或它的规定地位与规定职务。但这并不取决于宙斯的諭令，因为宙斯本人也要服从这种統御着万物的法令。这种理論是和运命或必然的观念联系在一起的。它特别被人强調地应用于天体。但是凡有生气的地方，便有一种趋势要突破正义的界限；因此就产生了斗爭。有一种非人世的、超奥林匹克的法則在懲罰着放肆，并且不断在恢复着侵犯者所想要破坏的那种永恒秩序。整个这种观点，（最初或許几乎是不知不觉地）便过渡到哲学里面来；这一点也表现在斗爭的宇宙論中，例如在赫拉克利特与恩培多克勒的宇宙論中，以及表现在一元論的学說之中，例如在巴門尼德的学說中。这便是希腊人对于自然规律与人世规律信仰的根源，这显然也就是柏拉图正义观念的基础。

“正义”这个名詞在法律上所仍然被人使用着的那种意义，比起它在政治思想上所被人使用的那种意义来，是更有似于柏拉图的观念的。我們受了民主理論的影响，已經习惯于把正义和平等結合在一起了；然而在柏拉图却并沒有这种涵义。“正义”——在它差不多是“法律”的同义語的那种意义上（例如我們說的“法院”①），——主要地是指財产权，而那与平等是毫无关系的。《国家篇》一开头第一次提到的“正义”定义就是：正义就在于偿还債务。这个定义立刻就被认为是不恰当的而加以放弃了，但是其中的某些成份却一直貫穿到这篇对話的結尾。

① “正义”(justice)，“法院”(court of justice)。——譯者

柏拉图的定义中有几点是值得注意的。首先，它使得权力和特权的不平等但不是不正义，成为可能。卫国者須有一切的权力，因为他們是全社会中最有智慧的成員；在柏拉图的定义里，惟有当别的阶級里面有人比某些卫国者更有智慧的时候，才会出现不正义。这就是柏拉图何以要提出公民的升級和降級的原因，尽管他认为出生和教育的双重便利在大多数的情况之下已經能使卫国者的子孙优越于其他人的子孙了。假如能有一种更为精确的政治学而且人們又能更确切地遵循它的教誡的話，那末关于柏拉图的体系就有很多值得称道的地方了。沒有人会认为把最优秀的足球員放到足球队里去是不公道的，尽管他們可以因此获得很大的优越地位。如果足球队管理得也象雅典的政府那么样地民主，那末代表学校去踢球的学生也就要以抽签的方式而当选了。可是，关于政治事务是很难知道誰是最有技术的；并且也很难有把握說，一个政治家一定能把他的技术用之于公共的利益，而不用之于他个人的利益、或他的阶級的或党派的或宗派的利益。

其次是柏拉图关于"正义"的定义預先假設要有一个"国家"，无論它是按照传統的路綫而組織起来的，还是按照柏拉图自己的方式組織起来的，从而使其全体得以实现某种伦理的理想。他告訴我們說，正义就在于每个人都做他自己的工作。但一个人的工作又是什么呢？在一个象是古代埃及或印加人的王国那样世世代代毫无改变的国家里，一个人的工作就是他父亲的工作，这样便不会发生什么問題。但是在柏拉图的国家里，沒有人有法律上的父亲。因此，他的工作要末是由他自己的兴趣所决定的，要末就是由国家来判断他的才能而加以决定的。后者显然就是柏拉图所願望的。然而，有些工作，尽管有高度的技术性，却可以认为是有害的；柏拉图认为詩歌就是有害的，而我則认为拿破仑的工作是有害

的。因此，在决定一个人的工作是什么的时候，政府的意图就成为最主要的了。虽説所有的統治者都得是哲学家，可是并不会有任何的革新：一个哲学家永远都得是一个理解并同意柏拉图的人。

若是我們問：柏拉图的"国家"能够成就什么呢？答案就頗为无趣了。它在对人口大致相等的国家作战时能取得胜利，它能保証某些少数人的生活。由于它的僵硬，它差不多絕不会产生艺术或科学；在这方面正如在許多别的方面，它是象斯巴达一样的。尽管有着一切动听的説法，但其所成就的全部不过是作战的技巧和足够的粮食而已。柏拉图曾經經受过雅典的饥饉和敗績；也許他下意識地认为，避免这些灾难就是一个政治家所能达到的最高成就。

如果认眞的話，一个烏托邦显然必須能体现它的創造者的理想。让我們先来考虑一下，我們所謂的"理想"意味着什么。首先，它是信仰它的人所願望的，但是它之被願望却与一个人之願望个人的享受（例如，吃和住）并不完全相同。构成一种"理想"与一件日常願望的对象两者之不同的就在于，前者乃是非个人的；它是某种（至少在表面上）与感到这种願望的人的个人自身沒有任何特殊关系的东西，因此在理論上就可能被人人所願望。因而我們就可以把"理想"定义为某种并非以自我为中心而被願望着的东西，从而願望着它的人也希望所有别的人都能願望它。我可以希望人人都有足够的食物，人人都能对别人友善，等等；并且如果我希望任何这类的事物，我还希望别人也希望它。用这种方式我就可以建立起一套看来好象是非个人的伦理，尽管事实上它所根据的仍是我自己的以个人为基础的願望；——因为願望始終是我的，纵使被願望的东西和我个人沒有关系。例如，一个人可以願望人人都能理解科学；另一个人願望人人都能欣賞艺术；但是造成这两个人願望之間的这种不同的，則是他們个人之間的差异。

只要一牵涉到爭論，个人的因素就立刻显而易见了。例如有人說:“你希望人人都幸福是錯了，你应該希望德国人幸福而其他一切人都不幸”。这里的“应該”可以认为是指說話的人所希望我能願望的东西而言的。我可以反駁道，我不是一个德国人，我在心理上不可能願望一切的非德国人不幸；但是这一答案看来是并不合适的。

此外，也可能有一种純粹非个人的理想的冲突。尼采的英雄不同于基督教的圣人，然而两者都是以非个人而受人崇拜的，前一种是被尼采的信徒，后一种則是被基督教徒。除非是以我們自己的願望，否則我們又怎能在这两者之間做出取舍呢？然而，如果再沒有別的东西的話，那末一种伦理上的意见分歧就只好由感情上的好恶或者是由强力——最后是訴之于战争——来加以决定了。对于事实的問題，我們可以訴之于科学和科学方法；但是对于伦理学上的根本問題却似乎并沒有这样的东西。然而，如果情形确乎是如此，那末伦理爭論的本身也就还原为力量之爭了，包括宣传力量在內。

这种观点在《国家篇》的第一卷中，已經由特拉西馬庫斯粗略地提了出来；特拉西馬庫斯，正如差不多柏拉图对話录中所有的人物一样，也是一个眞实的人物。他是一个来自查尔西頓的智者，是一个有名的修辞学教师；他曾在公元前427年亚里斯多芬尼的喜剧里出现过。当苏格拉底很和藹地和一个叫作西法魯斯的老人，以及和柏拉图的哥哥格劳孔和阿戴芒士斯討論过一陣正义之后，特拉西馬庫斯已經听得越来越不耐煩，就插进了一番热烈的抗議，反对这种幼稚的胡扯。他强調說“正义不是什么別的，只不过是强者的利益罢了”。

苏格拉底用詭辯反駁了这种观点；它始終沒有很好地得到正

視。但它却提出了伦理学与政治学上的根本問題，那就是，除了人們使用“好”“坏”的字样时所願望的东西而外，究竟还有沒有任何“好”“坏”的标准呢？假如沒有的話，那末特拉西馬庫斯所得出的許多結論就似乎是不可避免的了。然而我們又怎么可能說有这种标准呢？

在这一点上，乍看起来宗教是有着一种簡捷的答案的。上帝决定了什么是好，什么是坏；一个人的意志若与上帝的意志相和諧，那末他就是一个好人。然而这种答案并不是很正統的。神学家們說上帝是好的，但这蘊涵着要有一种独立于上帝的意志之外而存在的好坏标准。于是我們就不得不面临着下列的問題：即，象在“快乐是好的”这样一种陈述里，有沒有象在“雪是白的”这样一种陈述里那种意义上的客观的眞或假呢？

要回答这个問題，就必須要进行很长的探討。有人可以想象，我們在实践方面尽可以躲开这个根本論点，并且說：“我不知道‘客观的眞理’意味着什么。但是假如所有的（或者实际上等于所有的）考察过这个問題的人都一致拥护某一陈述，那末我就要认为这一陈述是‘眞的’。”在这种意义上，雪是白的，凱撒是被刺死的，水是由氢和氧构成的，等等，就都是“眞的”。这样我們就面临着一个事实問題：即，在伦理学里面有沒有任何与此类似的意见一致的陈述呢？如果有，它們就旣可以作为个人行为准則的基础，又可以作为一种政治理論的基础。但是如果沒有的話，那末无論哲学的眞理可能是怎样，但只要有势力的集团之間存在着不可調和的伦理分歧时，我們在实践上就不得不訴之于武力的較量，或者宣传的較量，或者是两者同时較量了。

对于柏拉图說来，这个問題实际上并不存在。尽管他的戏剧感引得他强有力地叙述了特拉西馬庫斯的立場，但他却全然沒有

察觉到它的力量，并且他自己还对它进行了异常粗暴而又不公允的反駁。柏拉图确信"善"的存在，而且它的性质是可以确定的；当人們有不同意见的时候，那末至少有一个是犯了知識上的错誤，就正象这些意见不同是涉及某种事实的科学問題一样。

柏拉图和特拉西馬庫斯之間的分歧是非常重要的；但对哲学史家来說，它却是一个只需要加以注意而不需要加以解决的分歧。柏拉图以为他能够証明他的国家是好的；而一个承认伦理学有其客观性的民主主义者可以认为自己能够証明这个国家是坏的；但是任何一个同意特拉西馬庫斯的人却要說："这里并不存在証明或反証的問題；唯一的問題是，你是否喜欢柏拉图所願望的这种国家。如果你喜欢，它对你就是好的；如果你不喜欢，它对你就是坏的。如果有許多人喜欢，又有許多人不喜欢；那就不可能由理性，而只好由眞实的或者隐蔽的暴力来加以决定了。"这是一个迄今一直爭論不休的哲学問題；每一方面都拥有許多可敬的人物。但是在很长的一段时期里，柏拉图所宣揚的见解却始終几乎是无人非議的。

此外，我們还应該注意到，以意见的一致来代替客观标准的那种观点里包含着一些后果，而这些后果却是很少有人願意接受的。象伽利略那样的科学革新者宣揚着一种当时很少有人同意的见解，但終于差不多获得了举世的拥护——对于这种事我們应該怎么說呢？这些人用的是說理的方法，而不是用鼓动情緒、国家宣传或采取强力的方法。这就蘊涵着，在一般的意见而外还另有一种标准。在伦理方面，伟大的宗教导师也有某些相类似的情形。耶穌基督教导說，在安息日掐起麦穗来吃并不是錯誤的，但是恨你的敌人则是錯誤的。这样的伦理见解显然蘊涵着与大多数人的意见不相同的某种标准，但无論这种标准是什么，它却絕不象科学問題里的客观事实。这个問題是一个困难的問題，我并不宣称我能解

决它。目前让我們满足于仅只注意到这个問題。

柏拉图的国家和近代的許多烏托邦不同，它或許是想要付諸实行的。这并不象我們自然而然地会以为的那么幻想而又不可能。它的許多规定，包括一些我們会认为是完全不可能实行的规定，实际上是在斯巴达已經实现过了的。毕达哥拉斯曾經試行过哲学家的統治；在柏拉图的时代，当柏拉图訪問西西里和南意大利的时候，毕达哥拉斯派的阿尔奇塔斯在塔拉斯（即现代的塔兰多）的政治上是非常有势力的。請一位賢人来拟訂法律，这在当时的城邦乃是一种通行的办法；梭伦就曾为雅典这样做过，而毕达哥拉斯也曾为图里这样做过。在当时，殖民地是完全不受它們的母邦控制的；某一帮柏拉图主义者要在西班牙或者高卢的沿岸建立起一个理想国来，那是完全可能的事。不幸的是机緣把柏拉图带到了叙拉古，而这个伟大的商业城邦又正在和迦太基进行着决死的战爭；在这样一种气氛之下，任何哲学家都不能有什么成就的。到了下一个时代，馬其頓的兴起遂使得一切的小国都成了过时的陈迹，并使一切雛形的政治試驗都成了徒劳无功的事情。

第十五章 理念論

«国家篇»的中間一部分，即自第五卷的后半部至第七卷的末尾，主要地是論述与政治学相对的純粹哲学問題。这些問題以一种相当突然的論述被提了出来：

> 除非哲学家就是王，或者这个世界上的王和君主都具有哲学的精神和力量，使政治的伟大和智慧合而为一，并把那些只追求两者之一而不顾另一的平庸的人們驅逐到一旁去；否則城

邦就絕不会免于灾难而得到安宁——而且，我相信就連全人类也不会得到安宁，——唯有到了那时候，我們的这个国家才有获得生命并见到天日的可能。

如果眞是这样，那末我們就必須决定，构成一个哲学家的是什么以及什么是我們所謂的“哲学”。继之而来的討論便是《国家篇》中最有名的那部分，并且也許是最有影响的那部分。其中有些部分有着非凡的詞章之美；讀者們可以象我这样不同意他所說的話，但却不能不被它感动。

柏拉图的哲学奠基于实在与现象的区别之上，这最初是由巴門尼德提出来的；在我們现在所要談到的通篇討論里，也不断地出现着巴門尼德式的辞句和論証。然而，他談到的实在却带有一种宗教的情調，那与其說是巴門尼德式的，倒不如說是毕达哥拉斯式的；并且其中有很多的数学和音乐，还可以直接追溯到毕达哥拉斯的弟子。巴門尼德的邏輯与毕达哥拉斯和奥尔弗斯教派的出世思想相結合，就产生了一种被认为既可以滿足理智又可以滿足宗教情操的学說；結果便是一种非常有力的綜合，它以各种不同的形态影响了直迄黑格尔为止的大多数的大哲学家，包括黑格尔本人也在內。但是受柏拉图影响的不仅仅是哲学家。清教徒为什么要反对音乐、繪画和天主教会的繁文縟礼呢？你可以在《国家篇》第十卷中找到答案。为什么学校要强迫儿童学习算术呢？理由就写在《国家篇》的第七卷里面。

下面的几段就概括了柏拉图的理念論。

我們的問題是：什么是哲学家？第一个答案是与字源学相符合的：即，哲学家是个爱智慧的人。但这与一个好奇的人也可以說是个爱知識的人的那种意义上的爱知識的人，并不是同一回事；庸俗的好奇心并不能使人成为哲学家。因此，这个定义就应該改正

为:哲学家是一个爱"洞见眞理"的人,但是这种洞见又是什么呢?

假設有一个人爱好美的事物,他决心去看一切的新悲剧,去看一切的新图画,去听一切的新音乐。这样的一个人并不就是一个哲学家,因为他只不过爱好美的事物,而哲学家则是爱着美的自身。仅仅爱美的事物的那个人是在做梦,而认識絕对的美的那个人則是淸醒的;前者只不过有意见,而后者則有知識。

"知識"和"意见"之間的区别是什么呢?一个人有知識,就是他有着关于某种事物的知識,也就是説,关于某种存在着的事物的知識;因为不存在的事物并不是某种事物(这使我們回想到巴門尼德)。因此知識是不会錯誤的,因为知識之犯錯誤,这在邏輯上乃是不可能的。但是意见則可能錯誤。而这又是怎么可能的呢?意见不可能是关于不存在的东西的意见,因为那是不可能的;意见也不可能是关于存在的东西的意见,因为若是那样,它就是知識了。所以意见就必須是关于旣存在而又不存在的东西的意见。

但这是怎么可能的呢?答案就是:特殊的事物永远具有着相反的特性:美的事物在某些方面也是丑的;正义的事物在某些方面也是不正义的,等等。一切个别的可感觉的对象,柏拉图这样說,都具有这种矛盾的性质;所以它們都介乎存在与不存在之間,所以就适于作为意见的对象,而非知識的对象。"但是那些看到了絕对永恒与不变的人們則可以說是有知識的,而不仅仅是有意见的。"

这样,我們就达到了一个結論,即意见是属于感官所接触的世界的,而知識則是属于超感觉的永恒的世界的;例如,意见是涉及各别的美的事物的,但知識則是涉及美的自身的。

这里所提出的唯一論据就是:設想有一种事物可以是旣美而又不美、或者旣正义而又不正义,这种設想乃是自相矛盾的;然而

个体的事物又似乎是結合了这些矛盾的特性。所以个体的事物是不眞实的。赫拉克利特曾說过："我們旣踏进又不踏进同一的河流；我們旣存在又不存在"；把这和巴門尼德結合起来，我們就达到了柏拉图的結果。

可是柏拉图的学說里也有某些有着重大意义的东西是不能推源于他的前人的，那就是"理念"論或者說"形式"論。这一理論一部分是邏輯的，一部分則是形而上学的。邏輯的部分涉及一般的字的意义。有許多个体的动物，我們对它們都能够眞确地說"这是一只猫"。我們所說的"猫"这个字是什么意义呢？显然那是与每一个个体的猫不同的东西。一个动物是一只猫，看来是因为它分享了一切的猫所共有的一般性质。沒有象"猫"这样的一般的字，則語言就无法通行，所以这些字显然并不是沒有意义的。但是如果"猫"这个字有任何意义的話，那末它的意义就不是这只猫或那只猫，而是某种普遍的猫性。这种猫性旣不随个体的猫出生而出生，而当个体的猫死去的时候，它也并不随之而死去。事实上，它在空間和时間中是沒有定位的，它是"永恒的"。这就是这一学說的邏輯部分。支持它的論据（无論其最后有效与否）是很有力量的，并且与这一学說的形而上学的部分完全无关。

按照这一学說的形而上学部分說来，"猫"这个字就意味着某个理想的猫，即被神所創造出来的唯一的"猫"。个别的猫都分享着"猫"的性质，但却多少是不完全的；正是由于这种不完全，所以才能有許多的猫。"猫"是眞实的；而个别的猫則仅仅是现象。

在《国家篇》的最后一卷中作为对画家进行譴責的一篇序言里，关于理念或者形式的学說有着非常明确的闡述。

在这里柏拉图解释道，凡是若干个体有着一个共同的名字的，它們就有着一个共同的"理念"或"形式"。例如，虽然有着許多张

床，但只有一个床的“理念”或“形式”。正如鏡子里所反映的床仅仅是现象而非实在，所以各个不同的床也不是实在的，而只是“理念”的摹本；“理念”才是一张实在的床，而且是由神所創造的。对于这一个由神所創造出来的床，我們可以有知識，但是对于木匠們所制造出来的許多张床，我們就只能有意见了。这样，哲学家便只对一个理想的床感到兴趣，而不是对感觉世界中所发见的許多张床感到兴趣。他对于日常的世上事物有着某种程度的漠不关心：“有着高明的心灵而且又是一切时代和一切存在的观察者的人，怎么能对人世生活想得很多呢？”能够作哲学家的青年，在他的同伴之中会格外地显得正直而文雅，潜心学习，具有良好的記忆力和天生的和諧心灵。这样的一个人就将被教育成为一个哲学家和卫国者。

談到这里，阿戴芒土斯就插进来一番抗議。他說，当他想要与苏格拉底爭論的时候，他觉得自己总是被苏格拉底一步一步地引向歧途，直到他原来的观念全都被顚倒过来为止。但是不管苏格拉底說什么，人人都可看得到情形总归是：凡是死钻哲学的人都要变成怪物的，更不消說要变成十足的无賴了；即使是其中最好的人也要被哲学弄得百无一用。

苏格拉底承认这种情形在现存的世界之中是眞的，但是他坚持說这只能归咎于别人，而不能归咎于哲学家；在一个有智慧的社会里，哲学家就不会显得愚蠢了；只有在愚蠢的人中間，有智慧的人才被认为是缺少智慧的。

我們在这种二难推論里应該怎么办呢？我們的理想国可以有两种开国的方式：一种是哲学家成为統治者，另一种是統治者成为哲学家。作为一个开端，前一种方式似乎是不可能的。因为在一个还不曾哲学化的城邦里，哲学家是不受欢迎的。但是一个天生的

君主却可以是一个哲学家，而且"有一个就够了；只要有一个人能使一个城邦服从他的意志，那末他就可以实现为这个世界所如此之难于置信的理想政体"。柏拉图希望能在叙拉古的僭主小狄奥尼修斯的身上发见这样一位君主，但是这位年青的君主結果却是非常令人失望的。

在《国家篇》的第六卷和第七卷里，柏拉图談的是两个問題：第一，什么是哲学，第二，一个气质相宜的青年男子或女子，怎样才能够被教育成为一个哲学家？

在柏拉图，哲学乃是一种洞见，乃是"对真理的洞见"。它不純粹是理智的；它不仅仅是智慧而且是爱智慧。斯宾諾莎的"对上帝的理智的爱"大体也同样是思想与感情的这种密切結合。凡是做过任何一种創造性的工作的人，在或多或少的程度上，都經驗过一种心灵状态；这时經过了长期的劳动之后，真理或者美就显现在，或者仿佛是显现在一陣突如其来的光荣里，——它可以仅是关乎某种細小的事情，也可能是关乎全宇宙。在这一刹那間，經驗是非常有說服力的；事后可能又有怀疑，但在当时却是完全确凿可信的。我以为在艺术上、在科学上、在文学上以及在哲学上，大多数最美好的創造性的工作都是这样子的一刹那的結果。它对别人是不是来得也象对我个人那样，我不能肯定。就我而論，我发现当我想对某个题目写一本书的时候，我必須先使自己浸沉于細节之中，直到题材的各部分完全都熟悉了为止；然后有一天，如果我有幸的話，我便会看到各个部分都恰当地相互联系成一个整体。这时以后，我只須写下来我看见的东西就行了。最近似的类比就是先在雾里走遍了一座山，直到每一条道路、山岭和山谷一一地都已經非常熟悉了，然后再在光天化日之下，从远处来清晰地整个地观看这座山。

这种經驗我相信对于优秀的創造性的工作乃是必要的，但仅

仅有它却是不够的；它所带来的那种主观上的确实可靠性，确乎也可以致命地把人引入歧途。威廉·詹姆士描写过一个人从笑气里面所得的經驗；这个人只要一受笑气的作用，就知道了全宇宙的秘密，但是当他醒过来的时候，就又把它忘記了。最后他以极大的努力，乘着这种景象还未消失，就把秘密写了下来。等到完全清醒过来以后，他赶忙去看他写的是什么。他写下的是："整个都是一股石油的气味"。看来好象是一种突如其来的洞见的东西，很可能是把人引入歧途的，所以当这場神圣的沉醉过去之后，就必須加以严格的检查。

在柏拉图写他的《国家篇》的时候，他是完全信賴他所见到的景象的，但为了把它的性质传达給讀者，他的这种景象最后就需要有一个比喻来帮忙，那就是洞穴的比喻。为了引到这一步，他利用了各式各样的預备性的討論，以便使讀者看出理念世界必要性。

首先，他把理智世界和感觉世界划分开来；然后又把理智和感官-知觉各分为两种。两种感官-知觉，我們可以不必去管它；两种理智便分別地叫做"理性"和"悟性"。这两种之中，理性是更高級的；它只涉及純粹的理念，而它的方法是辯証的。悟性便是数学里所运用的那种理智，它之所以低于理性就在于它使用的假設是它自身所不能加以驗証的。例如在几何学里我們說："假設 ABC 是一个直綫三角形"。如果要問 ABC 实际上是不是一个直綫三角形，那就不合规矩了：尽管如果它是我們所作的一个图形的話，我們有把握說它絕不是一个直綫三角形，因为我們不能画出絕对的直綫来。因而数学永远不能告訴我們实际有什么，而只能告訴我們，如果……，則会有什么。在感觉世界里并沒有直綫，所以如果数学要具有比假設的眞理更多的东西的話，我們就必須在一个超感的世界里找出超感的直綫之存在的証据来。悟性是不能够做到这一点

的，但是按照柏拉图說，理性則可以做到这一点。理性証明了在天上有一个直綫三角形，有关它的几何命題我們可以絕对地、而不是假設地加以肯定。

在这一点上，有一个困难似乎沒有逃过柏拉图的注意，而且这个困难对于近代唯心主义的哲学家来說也是显而易见的。①我們已看到"神"仅只創造了一个床，因而我們可以很自然地設想他只創造了一条直綫。但是如果天上有一个三角形，那末他必須至少創造了三条直綫。几何学的对象虽然只是理想的，却必須存在于許多的事例之中；我們必須有两个圓相交的可能性，等等。这就提示了在柏拉图的理論里，几何学应該是不能达到最后的眞理的，并应該是被貶斥为只屬于现象研究的一部分的。然而我們可以略过去这一点，因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的。

柏拉图力图用視觉上的类比来解說清晰的理智洞见和混乱的感官-知觉的洞见两者之間的不同。他說視觉和别的感官不同，因为它不仅需要有眼睛和对象，而且还需要有光。太阳照耀着的物体我們就看得很清楚；在熹微朦朧之中我們就看得很模糊，在漆黑里我們就什么都看不见。理念世界就是当太阳照亮着物体时，我們所看到的东西；而万物流轉的世界则是一个模糊朦朧的世界。眼睛可以比作是灵魂，而作为光源的太阳則可以比作是眞理或者善。

> 灵魂就象眼睛一样：当它注視着被眞理和存在所照耀的东西时，便能看见它們，了解它們，并且閃灼着理智的光芒；但是当它轉过去看那变灭无常的朦朧时，这时候它就只能有意见并且还閃爍不定，先有这样一个意见，然后又有那样一个意见，仿佛是沒有理智的样子。……賦予被认識的东西以眞理性并賦予

① 美国版作"有一个困难似乎逃过了柏拉图的注意，虽說这个困难对于近代唯心主义的哲学家来說乃是显而易见的"。又本段最后一句"因为柏拉图对这一方面的答案是含糊的"美国版也沒有。——中譯本編者

认識的人以认識能力的东西，就是我要你們称之为善的理念的东西，而你們也将会把它认为是知識的原因。

这就引到了那个有名的洞穴的比喻，那个比喻是說，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他們只能朝一个方向看，因为他們是被鎖着的；他們的背后燃烧着一堆火，他們的面前是一座墻。在他們与墻之間什么东西都沒有；他們所看见的只有他們自己和他們背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墻上来的。他們不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他前此一直是被影象所欺騙的。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感觉到他的責任是再回到洞穴里去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把眞理教給他們，指示給他們出来的道路。但是，他想說服他們是有困难的，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚，而在别人看起来，他仿佛比逃出去以前还要愚蠢。

“我就說，现在让我用一个比喻来說明我們的天性能够明白或糊涂到什么程度：——看哪！有許多人住在一个地下的洞穴里，这个洞有一个通光綫的小口一直通到洞穴里面去；他們从小就在这里面，他們的腿和脖子都被鎖着，所以他們不能动；他們只能看着前面，鎖鏈使他們的头不能轉过去。他們的上面和背后有一堆火在远处熊熊地燃烧着，在火和这些囚犯之間有一条高高的通道；如果你看过去的話，你就会看见沿着这条通道筑有一座低墻，好象是演木偶戏的人在他們面前所摆設的一块幕，要在这块幕上表演傀儡。

“我看见了。

“我又說，你看见有許多人在墻上来往，背着各种器皿，又有

由木头、石头和各种材料做成的各种动物形状和影象出现在这座墙上嗎，其中有些人在說話，有些人則沉默着。

“你指給我看到了一幅奇异的影象，他們都是些奇形怪状的囚犯。

“我回答說，这就象我們自己一样，他們只看见了自己的影子或别人的影子，那些都是火投射在洞穴对面的墙上的”。

善在柏拉图哲学里的地位是很特别的。他說科学和眞理都有似于善，但是善有着更高的地位。“善不是本质，而且在尊严和威力上要远远高出于本质之上。”辯証法导向理智世界的鵠的，即对于絕对善的知觉。正是靠了善，辯証法才不必凭借于数学家的假設。这里的根本假設是：与现象相对立的实在乃是十足的完全的善；所以认識善也就是认識实在。在整个柏拉图的哲学里也象在毕达哥拉斯主义里是同样地有着理智与神秘主义的揉合，但是到了最后的峰頂上却是神秘主义明显地占了上风。

柏拉图关于理念的学說包含着許多显然的錯誤。但是尽管有着这些錯誤，它却标志着哲学上一个非常重要的进步，因为它是强調共相这一問題的最早的理論，从此之后共相問題便以各种不同的形式一直流传到今天。一切的开端总归是粗糙的，但是我們不应該因此便忽視它們的創造性。柏拉图所說的話哪怕是加以一切必要的改正之后，其中仍然有某些东西是要保存下来的。所要保存下来的絕对最低限度的东西（纵令是从最敌視柏拉图的观点出发）就是：我們不能够用一种完全是由专名詞所构成的語言来表达我們自己的思想，而是必須要用一些象“人”“狗”“猫”这样的一般性的字；或者如果不用这些字的話，便要用一些关系字，如“相似于”、“先于”等等。这些字并不是毫无意义的声音；但是假如世界全都是由那些专名詞所指的个别事物所构成的話，那末我們便很

难看出这些字怎么能够有意义了。尽管可以有迴避这个論証的方法，但无論如何它总提供了一种表面上看起来是有利于共相的情况。我将暫时承认它在某种程度上是有效的。但纵使是这样承认了，也还是得不出来柏拉图所說的其余的話。

首先是柏拉图完全不理解哲学的語法。我可以說“苏格拉底是有人性的”，“柏拉图是有人性的”，等等。可以认为“有人性的”这个詞在这些陈述里有着严格相同的意义。但是无論它的意义是什么，它的意义总是指某种与苏格拉底、柏拉图或者任何其他构成人类的个人并不相同的东西。“有人性的”是一个形容詞；要說“有人性的是有人性的”便毫无意义了。柏拉图所犯的錯誤就类似于說“有人性的是有人性的”。他认为美是美的；他认为“人”的共相是神所創造的人的类型的名字，而实际的人則是这个人的类型之不完全的并且多少是不眞实的摹本。他全然沒有能认識到共相与个体之間有着多么大的鴻沟；他的“理念”其实恰好不外是在伦理上和审美上較凡品为高的另外一些个体罢了。到后来他自己也开始看出了这个困难，如象他在«巴門尼德篇»中所表现的那样；«巴門尼德篇»中包含有历史上一位哲学家进行自我批判的最值得注意的先例。

«巴門尼德篇»据說是由安提丰（柏拉图的同母兄弟）所叙述的，只有安提丰还記得这次談話，可是他这时却只喜欢弄馬。他們发见他正拿着一套馬具，于是就費了很大的气力劝說他来叙述巴門尼德、芝諾和苏格拉底的那次有名的討論。据說这件事发生的时候，巴門尼德已經年老(大約六十五岁)，芝諾是中年(大約四十岁)，而苏格拉底还十分年青。苏格拉底闡发了理念的理論，他肯定有相似性、正义、美以及善这些理念；他不能肯定有沒有人这一理念；他憤怒地反对象头发、泥土、尘垢这些东西也能有理念的那种

說法，——不过他又說，有时候他认为沒有东西是沒有理念的。他避开了这种见解，因为他怕陷入到一場无止境的无聊爭辯的深淵里面去。

"巴門尼德說道，是的，苏格拉底；那是因为你还年青。如果我不錯的話，那么总有一天哲学会更牢固地把握住你的，那时候你就不会蔑視哪怕是最卑微的事物了。"

苏格拉底同意，依他的看法，"有某些理念是为其他一切事物所分享的，并且事物由此而得到它們的名字；例如相似者之成为相似，是因为它們分享了相似性；伟大的事物之成为伟大，是因为它們分享了伟大性；正义的和美的事物之成为正义的和美的，是因为它們分享了正义和美"。

巴門尼德继續列举了許多难点。(1) 个体是分享全部的理念呢，还仅仅是分享其一部分呢？无論是哪一种观点，都可以有反駁的理由。如果是前者，那么一个事物就必須同时存在于許多地方；如果是后者，則理念既然是不可分割的，那么一个具有"小"的一部分的事物就要比"絕对的小"更加小，而这是荒謬的。(2)当一个个体分享一个理念的时候，个体和理念就是同样的；所以就必須另有一个既包含这个个体又包含原来的理念的理念。于是就必須再有一个理念包括这个个体和这两个理念，如此类推以至无穷。这样，每一个理念就不止是一个，而会变成为理念的一个无穷系列。(这和亚里士多德关于"第三个人"的論証是同样的。) (3)苏格拉底提示說，理念也許仅仅是思想；但是巴門尼德指出，思想必須是关于某种事物的。(4)由于以上第(2)条所举的理由，所以理念便不能与分享它們的个体相似。(5)如果有任何理念存在的話，它也一定不能被我們所认識，因为我們的知識不是絕对的。(6)如果神的知識是絕对的，他就不能认識我們，因此也就不能統治我們。

然而理念論并沒有完全被放弃。苏格拉底說，沒有理念，心灵便沒有可以依据的东西，因此便摧毁了推理过程。巴門尼德告訴他說，他的难点来自于缺乏預先的訓练；但是始終并沒有达到任何确切的結論。

我并不以为柏拉图对于可感觉的个体的实在性所做的邏輯反駁是經得起检查的；例如他說，凡是美的在某些方面也是丑的，凡是成倍的也是一半，等等。然而当我們談到一件艺术品在某些方面是美的，而在另些方面是丑的的时候，分析总可以使我們能够說（至少在理論上）："这一部分或这一方面是美的，而那一部分或那一方面是丑的"。至于"一倍"和"一半"，則这些只是相对的名詞；2 是 1 的一倍，是 4 的一半，这一事实并沒有任何矛盾。柏拉图由于不了解相对性的名詞，所以經常遇到麻煩。他以为如果 A 大于 B 而小于 C，那末 A 就同时是又大又小的，在他看来这就是一种矛盾。这种麻煩是属于哲学上的幼稚病。

实在与现象之間的区别，是不会有巴門尼德和柏拉图和黑格尔所分派給它的那些結論的。如果现象实在有表现的話，那末它便不是无物，并且因此之故它便是实在的一部分；这是一种正确的巴門尼德式的論証。如果现象实在沒有表现的話，那末我們为什么要对它伤脑筋呢？但是也許有人要說："现象实在并沒有表现，但是它却表现得有表现"。这种說法也沒有用，因为我們还可以問："它是实在表现得有表现呢？还是仅仅表现为表现得有表现呢？"即使现象是表现得有表现的話，我們迟早也总会达到某种实在有表现的东西的，因此它便是实在的一部分。柏拉图絕不会梦想到要否认我們面前是表现着有許多张床的，尽管說只能有一张唯一实在的床，亦即神所創造的那张床。但是他似乎并沒有正視我們面前有許多表现的这一事实的涵义，而这种"多"正是实在的一部分。

任何一种想把世界分成为若干部分而使其中的一部分要比別的部分更为"实在"的企图，都是注定了要失敗的。

与此相联系着的便是柏拉图的另一种奇怪的见解，即知識和意见必定是涉及到不同的題材的。我們应該說：如果我以为天要下雪了，这就是意见；如果后来我看到天是在下雪了，这就是知識；然而在这两种情形下，題材都只是同一个。可是柏拉图却以为在任何时候只要是能成为意见的东西，就永远不能成为知識的材料。知識是确实可靠的而且不会錯誤的；意见則不仅仅会錯誤而且必然是錯誤的，因为它假定了仅仅是现象的东西的实在性。这一切都是在重复着巴門尼德所已經說过的东西。

有一个方面，柏拉图的形而上学显然与巴門尼德的形而上学不同。对巴門尼德来說，只有"一"存在；但对于柏拉图来說，則有着許多的理念存在。不仅仅有美、眞和善；而且，正如我們已經看到的，还有神所創造的天上的床、天上的人、天上的狗、天上的猫，等等，凡是挪亚方舟里的东西无不具备。然而这一切在《国家篇》里似乎并不曾好好地想通过。柏拉图的理念或形式并不是思想，虽說它可以是思想的对象。然而既然理念的存在是沒有时間性的，而当神决定創造的时候，除非是他思想里已經先有了那张据說是由他所制造出来的柏拉图式的床的本身作为对象，否則他就不能够决定創造出一张床来；所以我們实在很难明白神是怎么能够創造出理念来的。凡是沒有时間的，必然不是被創造出来的。这里，我們就遇到那个曾使得許多有哲学头脑的神学家感到煩恼的困难了。唯有这个偶然的世界，这个在时間和空間之內的世界，才能是被創造出来的；但这又正是那个被貶斥为是虛幻的而且是坏的日常世界。因此創造主就似乎是仅只創造了虛幻和罪恶。某些彻底的諾斯替派就干脆采取了这种观点；但是在柏拉图則这种困难还沒有浮到

面上来，在《国家篇》里他似乎从来沒有察觉到过有这个問題。

哲学家要成为一个卫国者，按照柏拉图說，就必須回到洞穴里面去，并且和那些从来不曾见过眞理的阳光的人們生活在一起。看来神自己如果想要改造他自己的創造物的話，似乎也必須这样做；一个基督教的柏拉图主义者是可以这样解說基督的肉身降世的。但是这仍然完全不可能解释，何以神竟然要不滿足于理念世界。哲学家发见洞穴存在，他就被仁慈心所驅使而回到洞穴里去；但是人們会想，如果創造主眞的創造了万物的話，他是完全可以避免洞穴的。

也許这种困难只是从基督教的創造主的观念里面产生出来的，而不能苛責于柏拉图；柏拉图說神并沒有創造万物，而只是創造了美好的事物。按这种观点，則感觉世界的多重性便应該在神以外另有别的根源了。也許理念并不是被神所創造出来的，而只是神的本质之組成部分。这样，显然为理念的多重性所含有的那种多元主义也就不是最根本的了。最根本的只有神，或者說善，而理念則是形容神的。无論如何，这是对柏拉图一种可能的解释。

柏拉图接着便对一个将成为卫国者的青年所必需的专門教育作了一番有趣的描述。我們已經看到，青年人之获得这种荣誉是根据理智品质和道德品质的結合而被挑选出来的：他必須正直、儒雅而好学，有着很好的記忆力与和諧的心灵。因具有这些优点而被挑选出来的青年人，从二十岁到三十岁要从事研究四种毕达哥拉斯派的学問：数学（平面的与立体的）、几何学、天文学与和声学。这些学問絕不能以任何功利主义的精神去追求，而只是为了准备使他的心灵能够洞见永恒的事物。例如在天文学上，他不能过多地关心实际的天体，而应关心于理想天体的运动的数学。这在近代人听来，可能是非常之荒謬的；然而說来奇怪，这在实驗天文学

方面却証明了是一种非常有用的观点。这种情形的出现方式是非常可怪的，值得我們深思。

行星所表现的运动，在它們还不曾被人做过深刻的分析以前，一直是显得不规則的、复杂的，而决不会是象一个毕达哥拉斯式的創造主所选择的那种样子。显然，每个希腊人都觉得，天体是应該体现数学之美的，而行星唯有在做圓的运动时才能如此。由于柏拉图之强調善，所以这一点对柏拉图是会特别明显的。这样就产生了一个問題：有沒有任何一种假說能把行星运动在外表上的无秩序轉化为秩序、美和单純呢？如果有的話，那末善的理念就会証明我們之主张这种假說是正当的。撒摩的亚里士达克找到了这样一种假說：所有的行星，包括地球在內，都以圓形在围繞着太阳运轉。这种观点两千年来是被人否定的，一部分理由是根据亚里士多德的权威，亚里士多德曾把一种頗为相似的假說归之于"毕达哥拉斯学派"（《論天》293a）。这种学說又被哥白尼所复活了，而它的成功似乎証明了柏拉图在天文学上的审美偏见是正当的。然而不幸开普勒发见了行星是以椭圓形而不是以圓形在运动着的，太阳位于一个焦点而不是位于圓心；后来牛頓又发现了它們甚至于不是以严格的椭圓形在运动着的。于是柏拉图所追求的，而且显然是被撒摩的亚里士达克所发现的，那种几何学的单純性就終于証明是虛妄的了。

这一段科学史就說明了一条普遍的准則：任何假說不論是多么荒謬，都可以是有用的，假如它能使发现家以一种新的方式去思想事物的話；但是当它幸运地已經尽了这种責任之后，它就很容易成为继續前进的一种障碍了。把对于善的信仰当作科学地理解世界的一把钥匙，这在一定的阶段上对天文学曾經是有用的，但是在以后的每一个时期它都成为有害的了。柏拉图的——尤其是亚里

士多德的——伦理的与审美的偏见曾大大地扼杀了希腊的科学。

值得注意的是，尽管柏拉图对于算学和几何学赋予了极大的重要性，而且算学和几何学对于他的哲学也有着极大的影响；但是近代的柏拉图主义者却几乎毫无例外地全都不懂数学。这就是专业化的罪过的一个例子：一个人要写柏拉图，就一定得把自己的青春都消磨在希腊文上面，以致于竟完全沒有时間去弄柏拉图所认为是非常重要的东西了。

第十六章 柏拉图的不朽論

以“斐多”命名的那篇对話，在好儿个方面都是非常有趣的。它写的大致是苏格拉底一生中的最后时刻：他临飲鴆之前的談話，以及他在飲鴆之后的談話，直到他失掉了知觉为止。这一篇表现了柏拉图心目中具有最高度的智慧与善良而又全然不畏惧死亡的理想人物。柏拉图所描写的面临死亡的苏格拉底，无論在古代的还是近代的伦理上都是重要的。《斐多篇》之对于异教徒或自由思想的哲学家[1]，就相当于福音书所叙述的基督受难和上十字架之对于基督敎徒。但是苏格拉底在最后时刻的泰然自若，乃是和他对灵魂不朽的信仰結合在一起的；而《斐多篇》之重要就在于它不仅写出了一个殉道者的死难而且还提出了許多学說，这些学說后来都成了基督敎的学說。圣保罗和敎父們的神学，大部分都是直接或間接从这里面得来的；如果忽略了柏拉图，他們的神学就差不多是不能理解的了。

---

① 甚至于許多基督敎徒也以为这件事仅次于基督之死。“无論是在古代还是近代的任何悲剧里，无論是在詩歌还是史乘里，(除了一个例外)沒有一件事是可以与柏拉图书中苏格拉底的临死时刻相媲美的”。这是卡哲明·周維德牧师的說法。

較早的一篇对話《克利陀篇》述說了苏格拉底的一些友人和弟子們曾怎样安排好一个計划，使他能够逃到特薩里去。若是他眞的逃掉了，或許雅典当局倒会很高兴；并且拟議中的这个計划可以认为是很有可能成功的。然而苏格拉底却一点也不肯接受这个計划。他坚持說他已經被合法的程序判决过了，做任何非法事情来躲避懲罰都是錯誤的。他是第一个宣揚我們所称为基督登山訓众的原則的："我們不应該对任何人以怨报怨，无論我們从他那里受了什么怨"。然后他就設想他自己和雅典的法律进行一場对話，在这場对話里雅典的法律指出他应該对于雅典法律怀有比儿子对于父亲或者奴隶对于主人更大的尊敬，而每一个雅典公民如果不喜欢雅典国家，是可以自由迁移出境的。雅典的法律以下列的話結束其长篇的讲演：

> 那末，苏格拉底，你听听我們这些把你养大成人的人們的話吧。不要先想到自己的生命和孩子，然后才想到正义；应該先想到正义，这样你在九泉之下的君主面前才能証明你自己正直。因为你若是做出了克利陀所劝你的話，那末无論是你，还是你的亲人，在这一生都不会再幸福、再圣洁、或者再正直，也不会在来生幸福。现在你要是能清白无辜地离去，那末你就是一个受难者而不是一个作恶者；你就不是一个法律之下的牺牲者而是众人之下的牺牲者。但是如果你要以怨报怨、以仇报仇，破坏了你和我們所訂的契約和协定，并且伤害了你本来最不应該伤害的人，那就是說，伤害了你自己、你的朋友和你的国家；那末只要你在世一天，我們就要怀恨你一天；而且我們的兄弟們，即阴世的法律也要把你当作敌人来对待；因为他們将会知道你已經尽了你的力量来毁灭我們了。

苏格拉底說，这个声音"我仿佛听见是在我的耳中嗡嗡作响，

好象是神秘者耳中的笛声那样"。因而他就决定,他的責任是留下来甘心接受死刑。

在《斐多篇》里,最后的时辰到来了,他的枷鎖除去了;他获得允許可以和他的朋友們自由談話。他把他哭哭啼啼的妻子送了出去,为的是使她的忧伤不致于打攪他們的討論。

苏格拉底一开头就說,虽然任何一个有哲学精神的人都不怕死,而是相反地会欢迎死;然而他却不想了結自己的生命,因为那被认为是非法的。他的朋友就問他,为什么自杀被认为是非法的;他的答复与奥尔弗斯派的学說相符合,而那也几乎恰好是一个基督徒所要說的話。"有一种秘密流传的学說,說人就是囚犯,人是沒有权利打开門逃跑的;这是一个我不大了解的大秘密"。他把人和神的关系比作是牛羊对于主人的关系,他說如果你的牛自由行动了結了它自己的性命,你会生气的;因此"就可以有理由說一个人应該等待,而不可了結自己的生命,要等候神来召喚他,就象现在神在召喚着我那样"。他对死并不感到忧戚,因为他相信"首先我是到别的智慧而善良的神那儿去,(我对这一点正象我对任何这类事情那样,是深信不疑的,)而且其次(虽說对这一点我并不那么有把握)我是到已經故去了的人們那儿去,他們比起我在身后留下来的那些人要好得多。我怀着美好的希望,希望还有别的事物在等待着死者,那些事物对于善人要比对于恶人更加美好得多"。

苏格拉底說,死就是灵魂与身体的分离。在这上面我們就遇到了柏拉图的二元論:即,实在与现象,理念与感觉对象,理智与感官知觉,灵魂与身体。这些对立都是相联系着的:在每一組对立中,前者都优越于后者,无論是在实在性方面还是在美好性方面。苦行式的道德便是这种二元論的自然結果。基督教一部分采用了这种学說,但却从未全部加以采用。因为有两个障碍:第一个是,

如果柏拉图是正确的話，創造有形世界就必定是一桩罪恶的事，因此創造主就不能是善良的。第二个是，正統的基督教从来不会让自己譴責婚姻，虽說它认为独身要来得更高貴。而摩尼教徒則在这两点上都要更加一貫得多。

心与物之間的区别——这在哲学上、科学上和一般人的思想里已經成为常識了——有着一种宗教上的根源，并且是从灵魂与身体的区别而开始的。我們已經說过，奥尔弗斯教徒就宣称自己是大地与星天的儿女，从地得到了身体从天得到了灵魂。柏拉图力图以哲学的語言来表示的，也正是这种理論。

苏格拉底在《斐多篇》里一开始便发揮了他的学說中的苦行主义的涵义，但是他的苦行主义是一种有节制的并带紳士气味的苦行主义。他并不說哲学家应該完全禁絕日常的快乐，而只是說哲学家不应該成为它的奴隶。哲学家不应該为飲食操心，但是当然他应該吃必要数量的食品；苏格拉底并不提倡禁食。并且《斐多篇》也告訴我們，虽然苏格拉底并不嗜酒，但是他在某些場合里比任何别人都喝得多，并且从来不醉。他所譴責的并不是飲酒而是嗜酒。同样地，哲学家也不該縈心于恋爱的快乐，或华貴的衣鞋，或其他的个人装飾。他必須全心全意关怀着灵魂，而不关怀身体："他願意尽量地离弃身体而轉向灵魂"。

显然，这种学說通俗化了之后，就会变成为禁欲主义的；但是它的意图，正确地說来，却并不是禁欲主义的。哲学家并不要努力摒絕感官的快乐，而是要想念着别的事物。我就知道有許多哲学家忘記了吃飯，而最后就是在吃飯的时候，他們也还是手不释卷。这些人就是在做着柏拉图所說的哲学家应該做的事了：他們并不以一种道德的努力来摒絕大吃大喝，而只是对于别的事物更感兴趣而已。显然，哲学家們也应該以同样无所縈心的方式去結婚并

且生儿育女，但是自从妇女解放以来这一点就变得格外困难起来了。臧蒂普[1]是一个悍妇，是一点不足为奇的。

苏格拉底继續說，哲学家想要断絕灵魂与身体的联系，而其他的人则以为一个人如果"沒有快乐的感觉，不能享受身体的快乐"，生活就不値得活了。柏拉图的这句話似乎是——或許是无心地——在支持某一类道德学家的见解，那就是，身体的快乐才是唯一能作数的快乐。这类道德学家认为凡是不追求感官快乐的人，就必定要完全避免快乐而过着有德行的生活。这是一个錯誤，它造成了說不尽的害处。只要心灵和身体的这种划分能加以接受的話，那末最坏的快乐正如最好的快乐一样，就都是心灵方面的，——例如嫉妒，以及各种形式的残酷和爱好权力。弥尔頓的撒旦是远超乎身体苦痛之上的，他献身于一种毁灭性的工作，并从这里面得到一种完全是属于心灵的快乐。有許多著名的教士是已經摒弃了一切感官快乐的，但是由于沒有能很好地提防别的快乐，从而被权势爱好心所支配了；以致使他們从事駭人听聞的暴行和迫害，而名义上却是在为着宗教。在我們今天，希特勒就属于这种类型；无論从哪方面来說，各种感官快乐对于他都并沒有什么重要。从肉体的专制之下解放出来可以使人伟大，但也可以使人在罪恶方面伟大，正如在德行方面伟大一样。

然而，这些都是题外的話，我們还是回到苏格拉底的身上来吧。

我們现在就来談一談柏拉图所归之于（无論是正确地还是錯誤地）苏格拉底名下的那种宗教的知識方面。据說身体是获得知識的一种障碍，而且聞和见都是不正确的见証人：眞正的存在若是能向灵魂显示出来的話，也只能是显示給思想而不能显示給感官。让

① 臧蒂普是苏格拉底的妻子。——譯者

我們先来考虑一下这一学說的涵义。它包涵着完全摒弃經驗的知識，包括一切历史和地理在內。我們并不能知道有象雅典这样的一个地方或者有象苏格拉底这样的一个人，他的死和他的慷慨赴死都是属于现象世界的。关于这一切，我們唯有通过聞和见才能有任何的知識，而眞正的哲学家却是不注重聞和见的。那末，他还剩下了什么呢？首先，是邏輯和数学；但邏輯和数学都只是假設的，它們并不能証实有关现实世界的任何有絕对意义的論断。下一步——而这一步是决定性的一步——就要有賴于善的理念了。一旦达到了这个理念，据說哲学家就知道了善就是实在，因而就能够推論出来理念世界就是实在的世界。后世的哲学家們提出过种种的論証来証明眞与善的同一性，然而柏拉图似乎假定这是自明的。如果我們想要理解柏拉图，我們就必須假定这一假說已經不需要再加以証实。

苏格拉底說，当心灵沉潛于其自身之中而不为声色苦乐所挠扰的时候，当它摒絕肉体而向往着眞有的时候；这时的思想才是最好的；“这样哲学家就鄙弃了肉体”。从这一点出发，苏格拉底就論到理念，或形式，或本质。絕对的正义、絕对的美与絕对的善都是有的，但它們是眼睛看不见的。“而且我說的不仅是这些，还有絕对的伟大、健康、力量以及万物的本质或万物眞实的性质”。所有这一切都只能由理智的眼力才看得见。因此，当我們局限于肉体之內时，当灵魂被肉体的罪恶所感染时，我們求眞理的願望就不会得到滿足。

这种观点就排斥了以科学的观察与实驗作为获得知識的方法。实驗家的心灵并不是“沉潛于其自身之中”的，并且也不想以避免声色为目的。柏拉图所提出的方法只可能追求两种精神的活动，即数学和神秘主义的洞见。这就說明了，何以这两者在柏拉

图以及在毕达哥拉斯学派中是那么紧密地結合在一起。

对于經驗主义者說来，肉体乃是使我們能与外在的实在世界相接触的东西；但是对于柏拉图来說，它却具有双重的罪恶：它既是一种歪曲的媒介，使我們好象是通过一层鏡子那样地看得模糊不清；同时它又是人欲的根源，扰得我們不能追求知識并看不到眞理。以下的引文可以說明这一点：

单凭肉体需要食物这一点，它就成为我們无穷无尽的煩恼的根源了；并且它还容易生病，从而妨碍我們追求眞有。它使我們充滿了爱恋、肉欲、畏惧、各式各样的幻想，以及无穷无尽的愚蠢；事实上，正象人們所說的，它剝夺了我們的一切思想能力。战爭、廝杀和党爭都是从哪里来的呢？还不是从肉体和肉体的欲念那里来的么？战爭是由于爱錢引起的，而所以必須要有錢就是为了肉体的緣故与供肉体的享用；由于有这些障碍，我們便不能有时間去从事哲学；而最后并且最坏的就是，纵使我們有暇让自己去从事某种思索，肉体却总是打断我們，給我們的探討造成紛扰和混乱，并且使我們惊惶无措以致不能够看到眞理。經驗已經向我們証明了，如果我們要对任何事物有眞正的知識，我們就必須摆脫肉体——必須使灵魂的自身看到事物的自身：然后我們才能得到我們所願望的智慧，并且說我們就是爱智慧的人；但这并不是在我們生前而是在我們死后：因为灵魂若是和肉体在一起的时候，就不能有純粹的知識；知識如果眞能获得的話，也必須是在死后才能获得。

这样在解脫了肉体的愚蠢之后，我們就会是純洁的，并且和一切純洁的相交通，我們自身就会知道到处都是光明，这种光明不是別的，乃是眞理的光。因为不純洁的是不容許接近純洁的。……而純洁化不就正是灵魂与肉体的分离嗎？……这种灵魂之

与肉体的分离与解脱，就叫做死。……而眞正的哲学家，并且唯有眞正的哲学家，才永远都在寻求灵魂的解脱。

但有一种眞正的錢是应該不惜拿一切去交換的，那就是智慧。

神秘教的創始者从前曾提到过一种形象，說凡是未曾神圣化的、未曾入道的人进入下界以后，是要躺在泥坑里的，而凡是入道而又經过純洁化了的人进入下界以后，就和神明住在一起；这种說法看来是有实际意义的，而并不只是空談。因为，正象他們神秘教里所說的那样，很多人都是酒神的执杖者，但很少有人是神秘主义者，这些話按我的解释就指的是眞正的哲学家。

所有这些言語都是神秘的，并且是得自于神秘教的。"純洁"是一个奧尔弗斯派的观念，原来有着一种仪式上的意义；但对柏拉图来說，它却是指免于肉体与肉体需要的奴役的自由。使人感兴趣的是，他說到战爭是由于爱錢而造成的，而錢之所以需要則仅仅是为着肉体而服务。这一意见的前半截和馬克思所主张的意见相同，而后半截則属于另外一种迥然不同的看法了。柏拉图认为，如果一个人的需求减到最低限度，那末他就可以不要什么錢而生活下去；这一点无疑是眞确的。但是他还认为，一个哲学家应該免除一切体力劳动；因此哲学家就必需依靠別人所創造的財富而过活。在一个很穷的国家里是不大能有哲学家的。使得雅典人有可能研究哲学的，乃是白里克里斯时代雅典的帝国主义。大致說起来，精神产品也正有如大多数的物质商品是一样地費錢，而且也一样地不能脫离經济条件。科学需要有图书館、实驗室、望远鏡、显微鏡等等，而且科学家必須由別人的劳动来維持生活。但是对于神秘主义說来，这一切都是愚蠢。一个印度的圣人或西藏的圣人不需要仪器設备，只纏一块腰布，只吃白飯，只靠着非常微薄的佈施維持

生活，因为他被人认为是有智慧的。这就是柏拉图观点之邏輯的发展。

再回到《斐多篇》上来：西比斯对于死后灵魂的永存表示怀疑，并且要苏格拉底提出証据来。于是苏格拉底就进行了論証，但是我們必須說他的論証是非常拙劣的。

第一个論証是万物都具有对立面，万物都是由它們的对立面产生出来的，——这种表述使我們想到了阿那克西曼德关于宇宙正义的观点。既然生与死是对立面，所以生和死之中的每一个就必定会产生另一个。由此可知，死者的灵魂是在某个地方存在着的，并且会按适当的順序再回到地上来。圣保罗的話："种子若不死去就不能新生"，似乎就是属于这样的一种理論。

第二个論証是，知識就是回忆，所以灵魂必定是在生前就已經存在的。支持知識就是回忆这一理論的主要事实是，我們具有象"完全相等"这样一些不能从經驗中得出来的观念。我們有大致相等的經驗，但是絕对相等却是永远不能在可感觉的对象之中找到的；然而我們又知道我們所說的"絕对相等"的意义是什么。既然这不是我們从經驗里学到的，所以就必定是我們从生前的存在里带来了这种知識。他說，类似的論据可以应用于其他一切的观念。这样，本质①的存在以及我們对它的理解能力就証明了預先存在着有知識的灵魂。

一切知識都是回忆的說法，在《美諾篇》里（82以下）得到了详尽的发揮。在那篇里，苏格拉底說："并沒有什么教学，有的只不过是回忆罢了。"他声称能够証明他的論点，于是便要美諾叫进来一个小奴隶，由苏格拉底来問他几何学的問題。这个小奴隶的回答被他們认为表明了他的确是知道几何学的，尽管他一直沒有察觉

① 本质(essence)。——譯者

到自己具有这种知識。《美諾篇》和《斐多篇》都得出同样的結論：知識是灵魂从生前的存在里带来的。

关于这一点，我們可以指出，首先是这一論据完全不能够应用于經驗的知識。这个小奴隶是不能被引导到"回忆"起来金字塔是什么时候建造的，或者特罗依战争是不是确实发生过，除非他恰好当时是亲身在場。唯有那种被称为"先天"的知識——尤其是邏輯和数学——才可能設想是与經驗无关而且是人人都有的。而事实上（撇开神秘的直观不談），这就是唯一被柏拉图所承认眞正是知識的那种知識。让我們来看，在数学上我們可以怎样对待这种論証。

例如相等这个概念。我們必須承认，在可感觉的对象里，我們并沒有恰恰相等的經驗；我們只是看到大致相等。那末，我們是怎么达到絕对相等的观念的呢？还是，也許我們并不具有这样的观念呢？

让我們举一个具体的例子。一公尺的定义就是现存于巴黎的某根棍子在一定溫度之下的长度。如果我們提到别的一根棍子，說它的长度恰恰是一公尺；这又应該是什么意思呢？我并不以为我們这句話有任何意义。我們可以說：目前科学所已知的最精确的計量过程也无法指明，我們的棍子比起巴黎的标准尺来究竟是长些还是短些。如果我們足够大胆的話，我們还可以加上一个預言，即未来的任何計量技术上的改进都不能够改变这一結果。就經驗的証据可以随时对它加以反証的这种意义而論，則它仍然只是一种經驗的表述。我并不以为我們眞正具有柏拉图設想我們所具有的那种絕对相等的观念。

纵使我們具有这种观念，很明显的小孩子在到达一定的年龄之前也是并不具有它的，这种观念显然是由經驗所引导出来的，虽說它不是直接从經驗里得出来的。此外，除非我們生前的存在并

不是感官-知觉的存在，否則的話它便会象我們的现世生命一样地不能够产生观念；如果可以假設我們现世以前的生存有一部分是超感觉的，那末对于我們现世的生存为什么又不做同样的假設呢？所以根据这一切理由，这种論証乃是不能成立的。

回忆說既被认为是已經成立，于是西比斯就說："关于所需的証明有一半是已經証明了；那就是，在我們生前我們的灵魂便已存在着；但是另有一半，即灵魂在死后也象在生前一样地存在着，則还沒有得到証明"。于是苏格拉底就自己着手来解决这个問題。他說，如上所述，万物都是由它自己的对立面而产生的，因此可见死必定产生生，正如生产生死一样。但是他又补充了另一个在哲学上有着更悠久的历史的論据：唯有复杂的才可以被分解，而灵魂也如理念一样，乃是单一的而并不是由許多部分所合成的。应該认为凡是单一的都不能有开始，或終結，或变化。本质是不变的：例如絕对的美永远是同一个，而美的事物則在不断地变化。所以凡被我們所看见的事物都是暫时的，但沒有被我們所看见的事物則是永恒的。身体是看得见的，但灵魂是看不见的；因此灵魂应該划归为是永恒的那一类的东西。

灵魂既是永恒的，所以它就善于观照永恒的事物，也就是本质；但是当它在感官-知觉之中观照万物流变的世界时，它就要迷乱了。

> 当灵魂使用身体作为一种知觉的工具时，也就是說，当使用視觉或听觉或其他感官的时候（因为所謂通过身体来知觉，其意义也就是通过感官来知觉），……灵魂便被身体拖进了可变的領域，灵魂就会迷惘而混乱；当它一接触到变化，世界就会纏繞住它，它就要象一个醉汉一样。……但是当它返回于其自身之中而进行思索的时候，那末它就进入了另一个世界，那就是純洁、

永恒、不朽与不变的領域，这些都是灵魂的同类，而且只要是当它独自一人而又无拘无束的时候，它就总是和它們生存在一起的；这时候它就不再陷于錯誤的道路，它就与不变相感通而本身也成为不变的了。灵魂的这种状态就叫作智慧。

眞正哲学家的灵魂在生时已經从肉欲的束縛之下解放了出来，在死后就要到那个看不见的世界里去，与众神在一起享福。但是不純洁的灵魂爱恋着肉体，便会变成荒冢里的游魂，或者各按其特性而进到动物的身体里面去，或是驴，或是狼，或是鷹。一个虽曾有德但并不是哲学家的人，則死后就将变为蜜蜂，或黄蜂，或螞蚁，或者是其他某种群居的有社会性的动物。

唯有眞正的哲学家死后才升天。"凡是不曾研究过哲学的人以及在逝世时并不是全然純洁无瑕的人，沒有一个是可以与众神同在的；只有爱知識的人才能够"。这就是何以眞正篤奉哲学的人要摒絕肉欲了：并不是他們怕貧穷或者耻辱，而是因为他們"意識到灵魂只不过是附着在身体上，——在哲学来接引它以前，它只能够通过牢獄中的鉄窗，而不能够以它自己并通过它自己来观看眞实的存在，……并且由于欲念的緣故，它在自己的被俘期間已經变成了一个主要的同謀犯了"。哲学家是有节制的，因为"每种快乐和痛苦都是一个把灵魂釘住在身体上的釘子，直到最后灵魂也变得和身体一样，并且凡是身体所肯定为眞实的，它也都信以为眞"。

說到这里，西米阿斯就提出了毕达哥拉斯的见解說，灵魂乃是一曲音乐，并质問道：如果琴碎了，音乐还能继續存在嗎？苏格拉底回答說，灵魂并不是一曲音乐，因为一曲音乐是复杂的，但灵魂則是单一的。此外，他还說，以灵魂为一曲音乐的这种观点是与回忆說所已証明了的灵魂預先存在不相符合的；因为在琴以前音乐并不存在。

苏格拉底继續叙述了他自己哲学的发展史，那虽然非常之有趣，却与主要的論証沒有什么关系。他进一步发揮理念論而达到了这一結論："理念是存在的，其它事物都分享理念并从理念得到它們的名字"。最后他还描叙了人死以后灵魂的命运：善者升天，恶者入地獄，中間的則入炼獄。

这篇对話还描写了他的临終以及他的訣別。他最后的話是："克利陀啊，我欠阿斯克里皮烏斯一只公鸡；你能記得償还这个債嗎?"人們得病好了之后，就向阿斯克里皮烏斯献上一只公鸡；而苏格拉底是害过一生間发性的寒热病而痊愈了的。

斐多結論說，"在他那时代所有的人之中，他是最有智慧的、最正直的、最善良的人。"

柏拉图笔下的苏格拉底成了后来世世代代哲学家的典型。在伦理上我們对他应当怎样看法呢?（我只談柏拉图所描繪的苏格拉底那个人。）他的优点是显著的。他对世俗的成败不介于怀，他是那样地大勇不惧，以致于直到最后的时刻他始終保持着安詳、儒雅与幽默，并且对自己所信仰的眞理比对任何其他的事物都更为关怀。然而，他也有一些非常严重的缺点。他的論証是不誠恳的，是詭辯的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来証明他所喜欢的那些結論，而不是把理智运用于对于知識的无私追求。他也有一些沾沾自喜和油腔滑調的东西，使人联想到一个属于坏的类型的那种传教士。如果临死时他不曾相信他是要与众神在一起享受永恒的福祉，那末他的勇敢就会更加是了不起的了。苏格拉底不象他的某些前人那样，他在思維上是不科学的，而是一心一意要証明宇宙是投合他的伦理标准的。这是对于眞理的背叛，而且是最恶劣的哲学罪恶。作为一个人来說，我們可以相信他有資格上通于圣者；但是作为一个哲学家来說，他可就需要长时期住在科学的

炼狱里面了。

第十七章 柏拉图的宇宙生成論

柏拉图的宇宙生成論是在《蒂迈欧篇》[①]里提出来的，这篇对話被西塞罗譯成了拉丁文，后来就成为西方中世紀唯一的一篇为人所知的对話。无論是在中世紀、还是在更早一些的新柏拉图主义里，这一篇都比柏拉图的任何其他作品具有更大的影响；这是很可怪的，因为比起他的其他的著作来，这一篇里面显然包含着有更多的簡直是愚蠢的东西。作为哲学来說，这一篇并不重要，但是在历史上它却是如此之有影响，以致我們必須要相当詳細地加以考察。

在早期各篇对話中苏格拉底所占的那个地位，在《蒂迈欧篇》里已被一个毕达哥拉斯主义者所代替了；毕达哥拉斯学派的学說包括以数解释世界的观点在内，大体上也被柏拉图所采用了。这篇对話一开头是《国家篇》前五卷的提要，然后是关于大西島的神話，据說这是在赫丘利士之柱[②]以外的一个島，比利比亚和亚細亚加在一起还要大。随后这位毕达哥拉斯派的天文学家蒂迈欧就进行讲述世界的历史，直迄創造人类为止。他所說的大致如下。

凡是不变的都被理智和理性所认知，凡是变的都被意见所认知。世界既然是可感的，所以就不能是永恒的，而一定是被神所

---

① 这篇对話里有許多模糊不清之处，曾引起注释家間的許多爭論。总的說来，我发觉我自己的意见和康福德在其佳作《柏拉图的宇宙論》一书中所表示的意见，大多是一致的。

② 赫丘利士之柱即直布罗陀海峡。——中译本编者

創造出来的。而且神既是善的，所以他就按照永恒的模型来造成世界；他既然不嫉妒，所以他就願意使万物尽可能地象他自己。"神願望一切事物都应該是尽可能地好,而沒有坏"。"看到了整个的可见界并不是靜止的，而是处于一种不规則和无秩序的运动之中，于是神就从无秩序之中造出秩序来"。(这样看起来柏拉图的神并不象犹太教与基督教的上帝；柏拉图的神不是从无物之中創造出世界来,而只是把預先存在着的质料重新加以安排。)神把理智放在灵魂里，又把灵魂放在身体里。他把整个的世界造成为一个既有灵魂又有理智的活物。仅只有一个世界，而不是象苏格拉底以前各家所說的那样有着許多的世界；不可能有两个以上的世界，因为世界是被創造出来的一个摹本而且是被設計得尽可能地符合于为神所理解的那个永恒的原本的。世界的全体是一个看得见的动物,它里面包罗着一切其他的动物。它是一个球,因为象要比不象更好,而只有球才是处处都相象的。它是旋轉的,因为圓的运动是最完美的;既然旋轉是它的唯一的运动,所以它不需要有手或者脚。

火、气、水、土四种元素每一种都显然各为一个数目所代表而构成連比例,也就是說，火比气等于气比水，等于水比土。神用所有的元素創造了世界,因此它是完美的,而不会有衰老或疾病。它是由于比例而成为和諧的,这就使它具有友誼的精神,并且因此是不可解体的,除非是神使它解体。

神先創造了灵魂,然后創造了身体。灵魂是由不可分-不可变的东西与可分-可变的东西所合成的;它是第三类的与中間性的一种本质。

随后就是一段毕达哥拉斯派关于行星的解說，并引到了一种关于时間起源的解释：

当創造主和父看到被他所創造的生物，亦即被創造出来的永恒的神的影像，在运动着、在生活着的时候，他感到喜悅；他滿怀喜悅地决心使摹本格外要象原本；旣然原本是永恒的，他就力图使宇宙也尽可能地永恒。然而理想的生命的性质是永远不朽的，但要把这种属性完美无缺地賦予一个生物却又是不可能的。于是他就决心使永恒具有一种运动着的影像；当他給天上安排了秩序以后，他便使这种影像旣然是永恒的但又依数目而运动，而永恒本身則始終为一。这种影像我們就称为"时間"。[1]

在此以前，旣沒有日也沒有夜。关于永恒的本质，我們絕不能說它**过去存在**或者**将来存在**；惟有說它**现在存在**才是正确的。但这就蘊涵着：說"运动着的永恒的影像"过去存在而且将来存在的这种說法乃是正确的。

时間和天体是在同一瞬間出现的。神造出了太阳，从而动物才能学习算学，——若是沒有日与夜的相續，可以設想我們是不会想到数目的。日与夜、月与年的景象就創造出来了关于数目的知識幷賦給我們以时間的概念，从而就有了哲学。这是我們所得之于視觉景象的最大的恩賜。

除了世界作为一个整体而外，还有四种动物：即神、鳥、魚和陆上的动物。神主要是火，恒星則是神圣的永恒的动物。創造主告訴众神說，他**可以**毁灭他們，但是他不会这样做。在他創造出来了不朽的与神圣的部分之后，他就让众神去創造其他一切动物的可朽的部分。（这或許也象柏拉图其他各段有关神的說法一样，是不能看得太认眞的。蒂迈欧一开头就說他只是在寻求概然性而幷不能有把握。有許多的細节显然都只是想象的，而幷不意味着眞

---

[1] 伏汉(Vaughan)写他那首以"那天夜里我看见了永恒"为起句的詩歌时，他一定是讀过上引的这段話的。

是那样。)

蒂迈欧說創造主为每一个星体都創造了一个灵魂。灵魂有感觉、爱情、恐惧和憤怒；如果他們克服了这些，他們就能正直地生活，否則就不能。一个人如果一生良好，死后他就到他的那座星里面永远幸福地生活下去。但是如果他一生恶劣，他就会在来生变成女人；如果他(或者說她)继續作恶，他(或者說她)就会变成畜牲，并将继續不断地經历輪迴直到理性最后占了上风为止。神把某些灵魂放在地上，某些放在月亮上，某些放在其他的行星上和星座上，而让众神去塑造他們的身体。

因有两种：一种因是理智的，一种因是被别的因所推动而不得不再去推动别的。前一种賦有心灵，并且是美好的事物的制造者，而后一种則产生无秩序、无計划的偶然作用。这两种都应該加以研究，因为創造是两者兼而有之的，是由必然与心灵所构成的。(我們应該注意，必然性是并不服从創造主的权力的。)蒂迈欧于是就进而探討必然性所起的作用。

土、气、火和水都不是最初的原理或字母或元素；它們甚至于也不是音节或者最初的合成物。例如火不应該叫作这而应該叫作这样，——那就是說，它并不是一种实质，而毋宁只是实质的一种状态。在这里就出现了一个問題：可理解的本质是否仅仅是名字呢？他告訴我們說，答案就要看心灵和眞正的意见是不是同一个东西。如果它不是，那末知識就必定是关于本质的知識，因此本质就絕不能仅仅是名字而已。然而心灵与意见当然是不同的，因为前者是由教导所培植起来的，而后者則是由說服所培植起来的；前者伴随着眞正的理性，而后者則否；人人都享有眞正的意见，但心灵却只是神的与很少数人的属性。

这就引到了一种頗为奇怪的空間理論，——即把空間看成是

介乎本质世界与流变的、可感的事物的世界两者中間的某种东西。

有一种存在是永远同样的，它既不是被創造的、也不可毁灭，它永远不从外部接受任何东西到它自己的里面来，它自己也永远不到任何其他东西那里去，它是为任何感官所看不见的、所察觉不到的，唯有理智才有資格思索它。和它名字相同并与它相似的还有另外一种性质，那是被感官所知觉的、被創造出来的，永远在运动着，在一定的位置变化又从一定的位置消失；而它只能被意见和感官所領悟。还有第三种性质，那就是空間，它是永恒的、不容毁灭的并且为一切被創造的事物提供了一个住所，它无需靠感官而只要凭一种虛假的理性就可以认知，并且它很难說是实在的；我們就象在梦里那样地看到它，我們可以說一切存在都必然地据有某个位置并占有空間，而凡是既不在天上又不在地上的便沒有存在。

这是一段非常难解的話，我一点也不冒充能完全理解它。我想上述的理論必定是由于对几何学的思考而产生的；几何学也象算学一样，看来仿佛是一桩純粹理性的事，但又必須牽涉到空間，而空間又是感觉世界的一个方面。一般說来，以后世的哲学家来作类比总归是想象的事，但我想康德一定会很喜欢这种关于空間的观点的，这种观点非常近似于康德自己的观点。

蒂迈欧說，物质世界的眞正原素并不是土、气、火和水，而是两种直角三角形；一种是正方形之半，一种是等边三角形之半。最初一切都是混乱的，而且"各种原素有着不同的地位，后来它們才被安排好，从而形成了宇宙"。但是当时神是以形和数来塑造它們的，并且"从不美不善的事物中把它們創造得尽善尽美"。上述的两种三角形，据他說乃是最美的形式，因此神就用它們来构成物质。用这两种三角形就可能构造出五种正多面体之中的四种，而

四种原素中每一种的每一个原子都是正多面体。土的原子是立方体；火的原子是四面体；气的原子是八面体；水的原子是二十面体（我下面就将談到十二面体）。

关于正多面体的理論是在欧几里德的第十三卷中提出来的，在柏拉图的时候这还是一种新发现；这一理論是由泰阿泰德完成的，泰阿泰德在以他的名字命名的那篇对話里，看来还是个非常年青的人。按照传說，他是第一个証明了只有五种正多面体的人，并且他发现了八面体和二十面体。① 正四面体、八面体和二十面体的表面都是等边三角形；但十二面体的表面則是正五边形，因此就不能够用柏拉图的二种三角形构造出来。因为这个緣故，所以他就沒有用它来和四种原素連系在一起。

关于十二面体，柏拉图只是說："神用以勾划宇宙的还有第五种的結合方式"。这句話很含混，并且暗示着宇宙是一个十二面体；但是在别的地方他又說宇宙是一个球。五角形在巫术中一直是非常重要的，这种重要地位显然是来自毕达哥拉斯学派，他們称五角形为"健康"，并以它作为辨識他們团体的成員的一种符号。② 它的性质似乎是得之于十二面体的表面是五边形的这一事实，而且它在某种意义上乃是宇宙的符号。这个題目很吸引人，但是很难肯定其中到底有多少是靠得住的。

討論过了感觉以后，蒂迈欧就进而解释人的两种灵魂，一种是不朽的，一种是有朽的。前者是創造主的神所創造的，后者則是众神所創造的。有朽的灵魂要"服从可怕的不可抗拒的情感，——首先是快乐，那对罪恶是最大的刺激，其次是痛苦，那会妨碍善良；还有粗暴与恐惧这两个愚蠢的参謀，还有难以平息的盛怒以及容易

① 见希斯：《希腊的数学》，卷一，第159、162、294—296頁。

② 同上书，第161頁。

引入歧途的希望；他們（众神）按照必然的法則把这些和非理性的感觉与肆无忌憚的情爱混合在一起，这样就造成了人"。

不朽的灵魂在脑袋里，有朽的灵魂則在胸中。

还有几段奇怪的生理学，例如，大腸的目的是为了儲藏食物以免貪吃；然后就又是另一段关于灵魂輪迴的叙述。怯懦的或者不义的人，在来生就要变成女人。认为无需数学的知識而只需观察星象就可以学习到天文学的那些头脑簡单而又輕率的人就变为鳥；那些不懂哲学的人就变成陆上的野兽；极其愚蠢的則变为魚。

这篇对話的最后一段总結說：

> 现在我們可以說，我們关于宇宙性质的探討已經結束了。世界容納了有朽的和不朽的动物，并且以这些动物而告完成；世界本身就变成了一个看得见的动物，包括着可以看得见的——可感觉的創造主神，他是理智的影像，是最伟大的、最善良的、最美好的、最完全的，——那唯一被創造出来的天。

我們很难知道在《蒂迈欧篇》中，哪些是应該认真对待的，哪些应該看做是幻想的游戏。我认为，把創造当作是从混沌之中造出秩序来的那种說法，是应該十分认真地加以对待的；四原素之間的比例以及它們对于正多面体和它們的組成部分的三角形的关系，也应該如此。关于时間和空間的說法显然是柏拉图所相信的东西，同时把被創造的世界視为是永恒原型的一个摹本的那种见解也是这样。世界里混合着必然与目的，这早在哲学的兴起以前已經是一切希腊人实际上所共有的一种信仰了。柏拉图接受了它，从而就避免了那个曾使得基督教神学感到困惱的罪恶問題。我认为他的世界-动物的說法也是认真的。但是关于輪迴的細节和論及众神的那些部分以及其他的不重要之点，則我认为只是插了进来以便說明一种可能的具体內容而已。

由于它对于古代和中世紀思想的巨大影响，所以全篇的对話，正如我已經說过的，都值得加以研究；而且这种影响也决不限于它那幻想性最少的部分。

第十八章 柏拉图哲学中的知識与知觉

絕大多数的近代人都认为經驗的知識之必須依靠于，或者得自于知觉，乃是理所当然的。然而在柏拉图以及其他某些学派的哲学家那里，却有着一种迥然不同的学說，大意是說沒有任何一种配称为"知識"的东西是从感官得来的，唯一眞实的知識必須是有关于概念的。按照这种观点，"2＋2＝4"是眞正的知識；但是象"雪是白的"这样一种陈述則充滿了含混与不确切，以致于不能在哲学家的眞理体系中占有一席地位。

这种观点也許可以上溯到巴門尼德，但是哲学界之获得它的明确形式則須归功于柏拉图。我在本章中只准备討論柏拉图对于知識与知觉乃是同一回事的这一观点所做的批評，这种批評占据了他的《泰阿泰德篇》的前半部。

这篇对話本来是要寻求"知識"的定义，但是結果除了消极的結論而外幷沒有达到任何别的結論；有几个定义提出来之后又被否定了，始終沒有提出来过一个令人认为滿意的定义。

所提出的第一个定义，也是我要考虑的唯一的一个定义，就是泰阿泰德所說的如下的話：

> "我觉得一个知道了某一事物的人，也就是知觉到了他所知道的那一事物，而且我目前所能看出的就是：知識幷不是什么别的东西，只不过是知觉罢了"。

苏格拉底把这种学說等同于普罗泰戈拉的"人是万物的尺度"的学說，亦即任何一件事物"对于我来說就是我所看到的那种样子，对于你来說就是你所看到的那种样子"。苏格拉底又补充："所以知觉总是某种**实有**的东西，并且它作为知識是不会有錯誤的"。

随后有很大一部分論証是討論知觉的特性的；这一点討論完了之后，很快地就証明了象知觉所形成的那样一种东西絕不能够是知識。

苏格拉底把赫拉克利特的学說加到普罗泰戈拉学說的上面来；赫拉克利特說万物永远都在变化着，也就是說，一切"我們高兴称之为实'有'的东西，实质上都是处于变的过程"。柏拉图相信这对感官的对象說来是眞的，但对眞正知識的对象說来却并不如此。然而在通篇的对話里，他的正面的学說始終都保留在幕后。

把赫拉克利特的学說（哪怕它只能适用于感官的对象）和知識即知觉的那个定义加在一起，就会得出：知識乃是属于**变化**着的东西，而不是属于**实有**的东西的。

在这一点上，便有着某些带有根本性的难題了。他告訴我們說，既然 6 大于 4，但小于 12，所以 6 同时是既大又小的，这是一个矛盾。又如苏格拉底比泰阿泰德高，而泰阿泰德是一个还沒有长成人的青年；但是过几年以后，苏格拉底就要比泰阿泰德矮。因此苏格拉底是又高又矮的。这种关系性命題的观念似乎难住了柏拉图，正象它难住了直迄黑格尔为止的大多数的伟大哲学家一样（包括黑格尔在內）。然而这些难題对于这一論証来說并沒有很密切的关系，所以不妨忽略过去。

再回到知觉上来，知觉被认为是由于对象与感觉器官之間的互相作用而引起的。按照赫拉克利特的学說，后两者都是永远在变化着的，而两者在变化时同时也就在改变着知觉。苏格拉底說，

当他健康的时候他觉得酒很甜，但是当他有病的时候就觉得酒很酸。这里就是知觉者的变化造成了知觉上的变化。

某些反对普罗泰戈拉学說的意见也被提了出来，后来其中有一些又被撤回了。有的质問說，普罗泰戈拉应該同等地承认猪和狒狒也是万物的尺度，因为它們也是知觉者。关于作梦时和疯狂时知觉的有效性問題，也被提了出来。有人提到，如果普罗泰戈拉是对的，那末就沒有一个人比别人知道得更多：不仅仅普罗泰戈拉是象众神一样地有智慧，而且更严重的是他不会比一个傻子更有智慧。此外，如果每一个人的判断都象别人的判断一样正确，那末判断普罗泰戈拉是錯了的人，也就同样有理由被认为是象普罗泰戈拉一样地对正当了。

于是苏格拉底就出来暫时使自己站到普罗泰戈拉的地位上，而对于这些反对的意见找到了一个答案。就做梦而論，則知觉之作为知觉仍然是眞确的。至于那个猪和狒狒的論証，却被当作是一种庸俗的取鬧而被勾銷了。至于另一个論証說，如果每一个人都是万物的尺度，那末人人就都是象别人一样地有智慧；苏格拉底就代表普罗泰戈拉提出了一种非常有趣的答案，那就是，一个判断虽然不见得比另一个判断更眞，但是就其能有更好的后果这一意义来說，它却可以比另一个判断更好。这就暗示了实用主义。①

然而，苏格拉底虽然发明了这种答案，这种答案却不能使他滿足。例如，他极力說当一个医生預言我患病的过程时，他对于我的未来确乎是知道得比我要多。又如当人們对于国家要頒布什么样的法令才是明智的这一問題意见分歧时，这一爭端就表明了某些人对于未来具有着比别人更多的知識。这样，我們就不能逃避这个結論：即，一个有智慧的人比起一个傻瓜来，乃是万物的更好的

① 最初提示了費·坎·斯·席勒使他贊賞普罗泰戈拉的，大概就是这段話了。

尺度。

所有这些都是反对人是万物的尺度这一学說的，而只是間接地才反对"知識"即"知觉"的学說，因为后一种学說可以导致前一种学說。然而，也有一种直接的論証，即我們必須对記忆和对知觉一样地加以承认。同意了这一点之后，于是原来提出的定义也就在这个限度上被修正了。

其次，我們就要談对赫拉克利特学說的批評。据說根据他的弟子在以弗所的俊秀少年們中間的那种做法，这一点最初是被推到了极端的。每一事物都可以有两种变化方式，一种是运动，一种是性质的变化；而流变的学說則主张一切事物永远是在这两方面都变化的。[1] 而且不仅仅一切事物都永远在經历着某种质变，并且一切事物还都永远在变化着自己的全部性质，——据說以弗所的聪明人就是这样想法的。这就造成了非常尷尬的后果。我們不能說"这是白的"，因为如果在我們开始說这話的时候，它是白的，但在我們說完了这句話以前，它已經就会不再是白的了。說我們正在看见一个物体的这种說法是不对的，因为看见正在不断地变为看不见。[2] 如果一切事物都以所有的方式在变化着，那末看见就沒有权利叫做看见而不叫做看不见，或者是知觉叫做知觉而不叫做不知觉。而且当我們說"知觉就是知識"时，我們也正同样可以說"知觉就是非知識"。

---

① 无論是柏拉图还是在以弗所蓬勃活跃着的青年們似乎都不曾注意到，在极端的赫拉克利特的学說里运动乃是不可能的。运动要求一个东西 A，时而在此处时而在彼处；但当它运动时，它又必須始終都是这同一个东西。在柏拉图所考查的那个学說里既有性质的变化也有位置的变化，却沒有实质的变化。在这一方面，近代的量子物理学跑得比柏拉图时代最极端的赫拉克利特的弟子們还要远得多。柏拉图一定会认为这是科学的致命伤，但它已經証明了并非如此。

② 可与下列的广告对照："美孚壳牌，始終不变"。

上述的論証等于是說，无論在不断的流变里可能有其他的什么，但是字的意义，至少在一定的时間之內，必須是固定不变的；否則就沒有任何論断是确定的，也沒有任何論断是眞的而非假的了。如果討論和知識是可能的話，就必須有某种东西或多或少是恒常不变的。这一点我以为是应該加以承认的。但是流变說的大部分是与这种承认相符合的。

談到这里，柏拉图就拒而不肯討論巴門尼德，理由是巴門尼德太伟大了、太崇高了。他是一个“可敬可畏的人物”。“他有一种非常高貴的深度”。他是“一个我最为尊敬的人”。柏拉图的这些話就表明了他是热爱一个靜态的宇宙的，而且他并不喜欢自己为了論証的緣故曾經加以承认过的那种赫拉克利特式的流变。但是在表现了这种敬意之后，他却努力避免发揮巴門尼德的理論以代替赫拉克利特。

现在我們就来談柏拉图反对知識等于知觉的最后論据。他一开始就指出我們是通过眼和耳来知觉，而不是用眼和耳在知觉；于是他继續指出我們有些知識是并不与任何感觉器官相联系的。例如我們可以知道声音和顏色是不一样的，尽管并沒有任何一种感觉器官可以知觉这两者。并沒有任何特殊的器官可以知觉“一般的存在与不存在、相似与不相似、同一与不同以及一与多”。同理也适用于荣誉与不荣誉、好与坏。“心灵通过它自身的功能而思考某些事物，但是其余的事物則需通过身体的官能”。我們通过触觉而知觉到硬与軟，但是判断它們的存在以及它們之間的对立的則是心灵。唯有心灵才能够达到存在；但如果我們不能够达到存在，我們就不能达到眞理。因此我們就不能单单通过感官而认知事物，因为单单通过感官我們并不能知道事物是否存在。所以知識就在于思索而不在于印象，并且知觉也就不是知識；因为知觉“既然完全

不能认識存在，所以它对于认識眞理就是沒有份的。”

要在这一反对知識等于知觉的論証里分辨清楚有哪些可以接受而哪些必須加以拒絕，并不是很容易的事。柏拉图所討論的有三个相互联系着的論題，即：

(1) 知識就是知觉；

(2) 人是万物的尺度；

(3) 一切事物都处于流变状态。

(1) 第一个論題（柏拉图的論据主要地仅只涉及到这个論題）除了我們刚才所談过的那最后一段話而外，几乎并沒有怎么就其本身加以討論过。这里所論証的是：比較法、关于存在的知識以及对于数的了解，——这些对于知識来說都是最本质的东西，但是这些却不能包括在知觉之內，因为它們并不是通过任何感觉器官而产生的。关于这些，我們下面所要談的东西各有不同。让我們先从相似与不相似来开始。

假設有两片顏色，两者都是我正看到的，无論实际上它們相似与否，但它們都是我，就我而論，所应該加以接受的，并且确乎不是作为一种“知觉”而是作为一种“知觉判断”来接受的。我应該說，知觉并不是知識，而仅仅是所发生的某种事件；它同等地既属于物理世界又属于心理世界。我們很自然地象柏拉图那样，要把知觉想象为是知觉者与对象之間的一种关系：我們說“我看见一张桌子”。但是这里的“我”和“桌子”乃是邏輯的构造。这里未經加工的事情的核心只不过是某些片段的顏色而已。这些顏色是和触觉的影像結合在一起的，它們可以引起字句，并且可以成为記忆的来源。被触觉影像所填充起来的知觉就变成了一个“客体”，于是它就被我們认为是物理的；而被字句和記忆所填充起来的知觉就变成了一种“知觉作用”，它就成为“主体”的一部分，并被我們认为是心理

的。知觉仅只是一次事件，既不眞也不假；但以字句所充实起来的知觉則是一个判断，可以有眞或者假。这种判断我就称之为"知觉判断"。"知識就是知觉"这个命題的意义必須解释为"知識就是知觉判断"。它唯有以这种形式才可能在文法上是正确的。

再回到相似与不相似的問題上来；当我同时知觉到两种顏色的时候，非常有可能它們的相似与不相似都是感觉与料的一部分，并且可以用知觉判断来加以肯定。柏拉图的論証是說我們并不具有可以知觉相似与不相似的感觉器官，这是忽視了大脑皮质而认为一切感觉器官都必須是在身体的表面上。

把相似性与不相似性认为是包括在可能的知觉与料之內的論証如下。假設我們看见了两片顏色A与B，假設我們判断"A与B相似"。让我們再进一步象柏拉图那样地假設这样的判断一般說来是正确的，而特殊說来在我們所考察的情况中也是正确的。于是A与B之間就有一种相似的关系，而并不仅仅是从我們方面来断定相似与否时的一种判断。因为如果仅只有我們的判断，那它就会是一个任意的判断，而不可能有眞或假了。既然它显然地可能有眞或者假，所以相似性就存在于A与B之間，而不能仅是某种"心理"的东西。"A与B相似"这一判断之所以为眞（假如它是眞的話），乃是由于有一个"事实"，正象"A是紅的"或者"A是圓的"这种判断是一样的。心灵对相似与否的知觉并不比心灵对顏色的知觉有着**更多**的关系。

我现在就来談**存在**，这是柏拉图所极为强調的。他說，关于声音和顏色我們有一种思想可以同时包含这两者，那便是它們存在。存在属于一切的事物，并且是心灵本身所能认知的那些事物之一；不达到存在就不可能达到眞理。

这里我們所反駁柏拉图的論証，与上面所反駁相似与不相似

的論証是全然不同的。这里的論証是：柏拉图关于存在所說的一切話都是坏文法，或者不如說是坏語法。这一点不仅与柏拉图的关系是重要的，而且对于其他的題目（例如对上帝存在的本体論的証明）也是重要的。

假設你对一个小孩子說“獅子是存在的，但麒麟并不存在”，你可以把他带到动物园里去，跟他說“瞧，这就是獅子”；从而証明你那与獅子有关的論点。可是除非你是一个哲学家，否則你一定不会补充說：“现在你可以看到，那是存在的了”。但如果你是一个哲学家并且真的补充說了这一点，那你就是在說着毫无意义的話了。說“獅子存在”就是說“有獅子”，也就是說“对于一个合适的 x 来說，‘x 是獅子’是眞的。”但是我們却不能談論一个合适的 x，說它“存在”；我們只能把这个动詞应用于一种完全的或不完全的描述。“獅子”是一个不完全的描述，因为它可以应用于許多的客体：“这个动物园里的最大的獅子”則是完全的描述，因为它只能应用于一个客体。

现在假設我正在注視着一片鮮紅。我可以說“这是我现在的知觉”，我也可以說“我现在的知觉存在”；但是我一定不能說：“这存在”，因为“存在”这个字只有在用之于与一个名字相对立的一种描述时，才是有意义的。[1] 这就把存在处理成是心灵在客体里所察觉到的事物之一。

现在我就来談对于数的理解。这里要加以考虑的是两种非常不同的东西：一方面是算学的命題，另一方面是計数上的經驗命題。“2＋2＝4”属于前一种；“我有十个指头”則属于后一种。

我应該同意柏拉图的說法，即算学以及一般的純粹数学并不

① 关于这个題目，請参看本书最后一章。

是从知觉得来的。純粹数学包含着有类于“人是人”那样的同义反复，但通常只不过是更为复杂罢了。要知道一个数学命题是否正确，我們并不需要研究世界，而只需研究符号的意义；而符号，当我們省略掉定义之后（其目的只是为了簡化），就只不过是“或者”与“不是”以及“一切”与“某些”等等之类的字，而这些字并不象“苏格拉底”，它們并不指示现实世界中的任何事物。一个数学方程式肯定两組符号有着同一的意义；只要我們使自己限于純粹数学的范围之內，这种意义就必定是一种无需我們知道任何能被知觉的事物便可以加以理解的意义。因此，数学的眞理，正象柏拉图所說，乃是与知觉无关的；它是非常奇特的一种眞理，并且仅只涉及符号。

計数的命題，例如“我有十个指头”，就完全是属于另一种范疇了，并且显然是（至少一部分是）要依靠知觉的。“指头”的概念很明显地是从知觉中抽象出来的；但是“十”这个概念又是怎样的呢？这里我們似乎达到了眞正的共相，或者柏拉图的理念。我們不能說“十”是从知觉之中抽象出来的，因为凡是可以看成是十个的有关某种事物的任何知觉，也都可以同样地看成是别的数目。假使我是用“指”这个名字来称整个一只手的全部手指头；那末我就可以說“我有两个指”，而这也就描述了我此前用十这个数字所描述的同一个知觉事实。这样，在“我有十个指头”这一陈述里比起在“这是紅的”这样的一种陈述里来，知觉就占有更少的地位，而概念则占有更多的地位。然而这个問題只是程度的不同。

关于有“十”这个字出现的命題，我們完全的答案是：当我們把这些命題加以正确分析的时候，我們就可以发见它們并沒有包含任何成份是与“十”这个字相当的。要以十这样大的数目的例子来解說这一点是比較复杂的；因此，不妨让我們代之以“我有两只

手”。这就意味着：

“有一个 a 于是便有一个 b，而 a 与 b 并不是同一个。当，并且唯有当，x 是 a 或者 x 是 b 的时候，‘x 是我的一只手’才是眞的，无論 x 可能是什么”。

在这里“两”这个字并沒有出现。的确 a 和 b，这两个字出现过，但是我們并不需要知道它們是两个，就正象我們并不需要知道它們是黑的还是白的，或者可能具有任何别的顏色一样。

因而，数在某种严格的意义上来說，便是形式的。足以証明那些断言有各种各样的組合各有两个成份的各种不同命題的种种事实，其共同之点并不是一种組成部分而仅仅是一种形式。在这一点上，它們和那些有关自由神象、或者月亮、或者乔治·华盛頓的命題是不同的。那些命題都涉及到时-空的一个特殊部分，在所有的关于自由神象所能作的各种陈述之中这一点都是共同的。但是在“有两个某某”的这类命題之間，则除了一个共同的形式之外，便再沒有任何共同的东西了。“两”这个符号对于一个有这个符号出现的命題的意义的关系，就要比“紅”这个符号对于一个有紅字出现的命題的意义的关系远为复杂得多。在某种意义上，我們可以說“两”这个符号并不意味任何事物；因为当它在一个眞語句里出现的时候，这个語句的意义里面并沒有一个与之相当的組成部分。如果我們願意的話，我們还可以說数是永恒的、不变的等等，但是我們必須补充說，它們都是邏輯的虛构。

另外还有一点。关于声音与顏色，柏拉图說“二者一起就是两，其中每个就是一”。我們已經考察过了两；现在我們就来考察一。这里面也有着一种謬誤，非常有似于关于存在的那种謬誤。“一”这个謂語并不能应用于事物，而只能应用于单一的类。我們可以說“地球有一个卫星”；但是如果說“月亮是一”，那便是一种語法上

的错误了。因为这样一种論断能意味着什么呢？你也可以同样地說“月亮是多”，因为月亮有許多的部分。“地球有一个卫星”的这种說法乃是赋給“地球的卫星”这一概念以一种性质，即下列的这种性质：

“有这样的一个 c；当，并且唯有当，x 是 c 的时候，‘x 是地球的卫星’便是眞的”。

这是一个天文学上的眞理；但是如果你用“月亮”或任何其他的专名詞来代替“地球的卫星”的話，那末其結果若不是毫无意义，便仅仅是同义反复了。因此“一”就是某些概念的一种性质，正如“十”是“我的指头”这一概念的一种性质一样。但如果要是論証“地球有一个卫星，即月亮，因此月亮是一”，那就要和論証“使徒是十二，彼得是使徒；所以彼得是十二”是一样地糟糕了；但若是我們以“白”来代替“十二”的話，这种論証就会是有效的。

以上的考察就表明了，尽管有一种形式的知識，亦即邏輯与数学，并不是得自于知觉的；但柏拉图关于其他一切知識的論証却都是謬誤的。当然，这并不証明他的結論都是假的；它仅仅証明柏拉图并沒有提出有效的理由来假定他的結論是眞的。

(2) 我现在就来談普罗泰戈拉的論点，即人是万物的尺度，或者——按照人們所解释的那样——每个人都是万物的尺度。这里最根本之点就是，我們必須决定討論是在哪个层次上进行的。很显然的，首先我們必須区别开知觉与推論。在知觉方面，一个人不可避免地只是限于他自身的知觉；凡是他所知道的别人的知觉，他都是由他自身的視与听的知觉里面推論而知道的。做梦的人和疯人的知觉，作为知觉来說，也正象别人的知觉是一样的；对于它們的唯一反駁就是，因为它們的前后联系异乎寻常，所以它們很容易造成謬誤的推論。

但是推論又是怎样的呢？它們也同样地是个人的与私有的嗎？在某种意义上，我們必須承认它們也是的。凡是我所相信的东西，必定是由于有某种能够使我相信的原因。的确，我的原因可以是另一个人的論断，并且它还可以是完全正当的原因，——例如我是一个法官在听取証辞。可是无論我可能是怎样的普罗泰戈拉的信徒，但对于某一套形象我宁願接受某个叙述者的意见而不用我自己的意见，这总归是合理的事；因为我将会一再重复地发见，如果我起初不同意他的話，只要肯細心一点就可以証明他是对的。在这种意义上，我可以承认另一个人比我更有智慧。普罗泰戈拉的論点，如果加以正当的解释，并不包含着一种见解說我永远不犯錯誤，而只是說我錯誤的証据必須向我呈现出来。对我过去的自己也可以加以判断，正如对别人可以加以判断一样。但是这一切都要預先假定，作为与知觉相对立的推論是有着某种非个人的正确与否的标准的。假如我所作的任何一个推論都正象任何另一个推論是一样地好，那末柏拉图从普罗泰戈拉那里所推演出来的知識的无政府状态，事实上就确乎要出现了。因此在这个重要之点上，柏拉图似乎是对的。但是經驗主义者却要說，知觉才是检驗推論中經驗材料正确与否的試金石。

(3) 普遍流变的学說是經柏拉图所歪曲过的，我們很难想象曾有任何别人主张过柏拉图所賦給它的那种极端的形式。例如，让我們假設，我們所看到的顏色是在不断地变化着。“紅”这样一个字可以应用于許多片顏色；但是如果我們說“我看见了紅”，我們并沒有理由认为在我們說这話的整个那段时間內，这話就应該不是眞的。柏拉图是把见与不见、知与不知这样的一些邏輯的对立应用于不断变化的过程，而得到他的結果的。可是这些对立却并不适用于描述这一类的过程。假設在一个大雾弥漫的日子里，你

注視着一个人从你的身边沿着大路走下去：他变得越来越模糊，終于到了一个时候你可以确定你是看不见他了，但是其間却还有一段疑惑不定的中間时期。邏輯的对立乃是为了我們的方便而被創造出来的，但是不断的变化却需要有一种計量的工具，而柏拉图却忽略了这种可能性。因此他关于这个題目所說的話，大部分就都是文不对題。

与此同时，我們必須承认除非文字在某种限度內具有确定的意义，否則討論就会是不可能的。然而在这里，我們也很容易过分地絕对化。文字的意义的确是变化着的，我們不妨以"理念"这个字为例。只有受了相当的教育之后，我們才学会賦給这个字以某种有如柏拉图所賦給它的意义。文字意义的变化应該落后于文字所描述的变化，这是必要的；但是要求文字的意义应該沒有变化，这却不是必要的了。或許这一点幷不适用于邏輯和数学的抽象文字，这些字（我們已經看到）只能应用于命題的形式而非命題的內容。于是在这里，我們又发现了邏輯和数学是特殊的。柏拉图受了毕达哥拉斯派的影响，过分地把別的知識都同化于数学了。他和許多最伟大的哲学家一起都犯了这个錯誤，但它毕竟是个錯誤。

第十九章 亚里士多德的形而上学

閱讀任何一个重要的哲学家，而尤其是閱讀亚里士多德，我們有必要从两个方面来研究他：即参考他的前人和参考他的后人。就前一方面說，亚里士多德的优点是极其巨大的；就后一方面說，則他的缺点也同样是极其巨大的。然而对于他的缺点，他的后人

却要比他負有更多的責任。他生当希腊思想創造时期的末叶；而他死之后一直过了两千年，世界才又产生出来任何可以认为是大致能和他相匹敌的哲学家。直迄这个漫长时期的末尾，他的权威性差不多始終是和基督教教会的权威性一样地不容置疑，而且它在科学方面也正如在哲学方面一样，始終是对于进步的一个严重障碍。自起十七世紀的初叶以来，几乎每种认眞的知識进步都必定是从攻击某种亚里士多德的学說而开始的；在邏輯方面，則今天的情形还仍然是这样。但是假如是任何一个他的前人（也許除了德謨克里特而外）获得了和他同样的权威的話，那情形至少也会是同样的灾难。为了对他公平起见，我們首先就必須忘記他那过分的身后的声望，以及由此而引起的同样过分的身后的非难。

亚里士多德大約是公元前 384 年生于色雷斯的斯塔吉拉。他的父亲承袭了馬其頓王的御医的职位。亚里士多德大約是十八岁的时候来到雅典做柏拉图的学生；他在学园里一直居留了将近二十年，直到公元前 348—347 年柏拉图逝世为止。此后，他游历了一个时期，并娶了一个名叫赫米阿斯的僭主的妹妹或侄女为妻。（謠传她是赫米阿斯的女儿或者是宠姬，但赫米阿斯本人是个宦官的这一事实就否定了这两种說法）。公元前 343 年，他作了亚历山大的老师，亚历山大那时是十三岁；并且他一直担任这个职位直到亚历山大十六岁，在那一年亚历山大被他的父亲腓力浦宣布已經成年，并指定他在腓力浦缺位时攝政。人們对于亚里士多德和亚历山大两人的关系所希望知道的每一件事情都是无法确定的，特别是因为关于这个題目不久就有种种传說編造出来。他們两人之間还有过一些通信，这些信已經被公认是伪造的了。那些对这两个人都崇拜的人們，就想象着老师影响了学生。黑格尔认为亚历山大的事业就表现了哲学的实际用途，关于这一点，阿·維·

貝恩說:"如果哲学除了亚历山大的性格而外就沒有别的更好的証件来表明它自己的話，那就眞是不幸了……狂妄、酗酒、残酷、报复成性、而又迷信得粗鄙不堪，他把深山里的酋长的邪恶和东方专制君主的狂暴都結合在一道了。"①

至于我，虽然我同意貝恩对于亚历山大的性格的意见，然而我却以为亚历山大的功业是极其重要，而且是极其有益的；因为要不是他，整个希腊文明的传統很可能会早已經消灭了。至于亚里士多德对于他的影响，則我們尽可以任意地猜想成我們觉得是最合情理的东西。至于我，則我願意想象它等于零。亚历山大是一个野心勃勃而又热情冲动的孩子，和他父亲的关系处得很坏，并且大概是不肯受教育的。亚里士多德教导說，每个国家的公民都不应該达到十万人，② 并且还宣揚中庸之道的学說。我不能想象他的学生除了把他看成是他父亲为了使他不致胡鬧而安置来看管他的一位沒趣味的老迂腐而外，还能把他看成是什么别的。亚历山大对于雅典的文明确实怀有一种势利眼的敬意，但这一点是他整个的王朝所共有的，他們都希望能証明自己并不是野蛮人。这非常类似于十九世紀俄国貴族們对于巴黎的那种感情。所以这一点也不能归功于亚里士多德的影响。而且在亚历山大的身上，我也看不出有任何别的东西可能来源于亚里士多德的影响。

更使人惊异的倒是，亚历山大对于亚里士多德的影响竟是如此之小，亚里士多德对政治的思考竟至于輕易地遺漏掉了一个事实，即城邦的时代已經让位給帝国的时代了。我疑心亚里士多德一直把亚历山大认为只不过是"一个放蕩而拗执的孩子，是永远不能理解一点哲学的"。大体上說，这两个伟大人物的接触似乎是毫

① 《希腊哲学家》，卷一，第285頁。

② 《伦理学》1170 b。

无結果的，竟仿佛两人是生活在不同的世界里一般。

自公元前 335 年至公元前 323 年(亚历山大就死于这最后一年)，亚里士多德住在雅典。在这十二年之中他建立了他的学园，并写出了他的絕大部分著作。亚历山大一死，雅典人就反叛起来并攻击亚历山大的朋友，包括亚里士多德在內；亚里士多德被判以不敬神的罪，但是他不象苏格拉底，他逃亡在外以避免受刑。第二年(公元前 322 年)他就死去了。

亚里士多德作为一个哲学家，在許多方面和所有他的前人都非常之不同。他是第一个象教授一样地著书立說的人：他的論著是有系統的，他的討論也分門別类，他是一个职业的教师而不是一个凭灵感所鼓舞的先知。他的作品是批判的、細致的、平凡的，而沒有任何巴庫斯激情主义的痕迹。柏拉图思想中的奧尔弗斯成份在亚里士多德里面被冲淡了，而且被掺进了一剂强烈的常識感；就在他富有柏拉图气味的地方，我們也觉得是他的天生气质被他所受的訓练給压倒了的。他不是热情的，并且在任何深刻的意义上都不是宗教的。他的前人的錯誤是青年人企求不可能的事物而犯的那种光荣的錯誤；但他的錯誤則是老年人不能使自己擺脫于习俗的偏见的那种錯誤。他最擅长于細节与批評；但由于缺乏基本的明晰性与巨人式的火力，所以他并沒有能成就很大的建設工作。

我們很难决定应該从什么地方来开始叙述亚里士多德的形而上学，或許最好的地方就是从他对理念說的批評以及他自己那另一套的共相学說来开始。他提出了一大堆很好的論据来反对理念，其中大部分已經在柏拉图的《巴門尼德篇》里談过了。最强的論据就是“第三个人”的論据：即，如果一个人之所以为一个人乃是因为他象那个理想的人，那末就必須有另一个更理想的人，而普通

的人和理想的人就都应該象这个更理想的人。其次，苏格拉底既是一个人又是一个动物，于是就产生了一个問題，即理想的人是不是一个理想的动物；如果是的話，那末动物的种类有多少，理想的动物也就必須有多少。我們无須追究这种說法；因为亚里士多德已經說得很明白，当有若干个体分享着同一个謂語时，那就不可能是由于它們对于某种与它們同类的事物有关系的緣故，而必須是由于它們对于某种更理想的事物有关系的緣故。这一点大致可以认为已經是定論，不过亚里士多德自己的学說却很不清楚。正是这种缺乏明确性，便使得中世紀唯名論者与唯識論者的爭論成为可能。

亚里士多德的形而上学，大致說来，可以描述为是被常識感所冲淡了的柏拉图。亚里士多德之难于理解，就正因为柏拉图和常識感是很不容易摻合在一起的。当我們努力想去理解他的时候，有时候我們就以为他表现的是一个不懂哲学的人的通常见解，又有时候我們就以为他是用一种新的詞汇在闡明着柏拉图主义。过分强調单独的某一段話是不行的，因为在另外的某段話里又会有着对它的改正或修訂。总的說来，要理解他的共相論和他的形式与质料的理論，最簡易的方法就是首先摆出来他的观点中的常識感学說的那一半，然后再来考虑他对此所进行的柏拉图式的修正。

在一定的限度之內，共相論是十分簡单的。在語言上，这里面有专名詞也有形容詞。专名詞适用于“事物”或“人”，而其中的每一个都只是这个名詞所适用的唯一的事物或人。太阳、月亮、法国、拿破仑等等，都是唯一无二的；这些名字所能适用的并沒有許多的事例。另一方面象“猫”“狗”“人”这样的字，則适用于許多不同的事物。共相的問題就是要探討这些字的意义，以及象“白”

“硬”“圓”等等这些形容詞的意义。他說道①：“‘共相’一詞在我的意思是指具有可以用于述說許多个主体的这样一种性质的东西，‘个体’一詞在我的意思是指不能这样加以述說的东西。”

一个专名詞所指的东西就是“实体”，而一个形容詞或类名（例如“人的”或“人”）所指的东西就叫作“共相”。实体是“这个”，而共相則是“这类”——它指事物的种类而不指实际的特殊事物。共相不是实体，因为它不是“这个”。（柏拉图的天上的床，对于那些能够看得見它的人来說，也是一个“这个”；但这正是亚里士多德所不同意于柏拉图的地方。）亚里士多德說，“任何一个共相的名詞要成为一个实体的名詞，似乎都是件不可能的事。因为……每个事物的实体都是它所特有的东西，而并不属于任何别的事物；但是共相則是共同的，因为叫做共相的正是那种能属于一个以上的事物的东西”。就此而論，这种說法的要旨就是共相不能自存，而只能存在于特殊的事物。

亚里士多德的学說表面上是极其平易的。假設我說“有足球賽这样一种东西”，大多数人会认为这种說法是明明白白的眞理。但假如我是指足球賽可以沒有足球运动員而存在，我就会很正当地被人认为是說着毫无意义的話了。同样地，人們也会认为有父母之道这样一种东西，但那只是因为有許多的父母；有甜美性这样一种东西，但那只是因为有許多甜美的事物；有紅，但那只是因为有許多紅的东西。并且这种依存关系被人认为并不是相互的：纵令踢足球的人永远沒有踢过足球，但他們还是依然存在的；通常是甜的东西可以变成为酸的；而我的脸通常虽是紅的，却也可以变成蒼白而仍不失其为我的脸。我們就以这种方式被引到一种結論

① 《解释篇》，17*a*。

說，一个形容詞其存在乃是有賴于一个专名詞所意味的东西的，然而却不能反之亦然。我以为这就是亚里士多德的意思。在这一点上，正象在許多其他之点上一样，他的学說乃是一种常識上的偏见而加以学究式的表现。

但是要把这种理論弄得很精确，却不是件容易的事。假定說足球赛沒有足球运动員就不能存在，但是它却很可以沒有这个或那个足球运动員而照样存在。幷且假定說一个人可以不踢足球而存在，然而他却不能不做任何事而存在。紅的性质沒有某个主体就不能存在，但是它却可以沒有这个或那个主体而存在；同样地一个主体沒有某种性质就不能存在，但是沒有这样或那样性质它却能够存在。于是，用以区别事物与性质的那种假設的理由就似乎是虛幻的了。

事实上，作出这种区别的眞正根据乃是語言学上的；它是从語法里面得出来的。我們有专名詞、形容詞和关系字；所以我們可以說："約翰是聪明的，詹姆士是愚蠢的，約翰比詹姆士更高"。这里，"約翰"和"詹姆士"是专名詞，"聪明的"和"愚蠢的"是形容詞，而"更高"則是一个关系字。自从亚里士多德以来，形而上学家們都是形而上地在解释这些語法上的不同：約翰和詹姆士是实质，聪明和愚蠢則是共相。（关系字則被忽略过去了，或者是加以錯誤的解释。）或許我們若加以充分的注意就可以发见，有些形而上方面的不同是与这些語法上的不同有着某种关系的；但如果眞是这样的話，那也只能是經过一个很长的过程，幷須附带創造出一套人造的哲学語言。而这种語言将不包含象"約翰"和"詹姆士"这样的名字，以及象"聪明的"和"愚蠢的"这样的形容詞；所有日常語言中的用字都必須經过分析，幷且須被意义較不复杂的字所代替。一直要到完成了这件工作之后，对个体与共相的問題才可能做出恰如其

分地討論。当我們終于到达了能討論它的时候，我們就会发见我們所討論的問題与我們起初所設想的已經是大大不同了。

因此，若是我沒有能够讲清楚亚里士多德的共相論，那乃是(我坚持认为)因为它本身就不清楚。但它的确是理念論上的一个进步，而且的确是涉及到了一个眞正的而又非常重要的問題。

另有一个名詞在亚里士多德和他的經院派的后继者們中間是非常重要的，那就是"本质"这个名詞。这个名詞和"共相"絕不是同义語。你的"本质"就是"你的本性所规定的你之为你"。可以說，它是你的那样一些属性，你若丧失了那些属性就不成其为你自己了。不仅是一个个体事物有本质，而且每种品类也都有本质。一种品类的定义就应該包括它的本质在內。后面我还要談到"本质"这一概念与亚里士多德邏輯的关系。目前我只需說，我觉得它是头脑混乱的一种举动，是根本不可能精确的。

亚里士多德形而上学的另一点，就是"形式"与"质料"的区别。(必須了解：与"形式"相对立的那种意义上的"质料"，是不同于与"心灵"相对立的"物质"的。)①

这里亚里士多德的理論也有一种常識的基础，但是这里柏拉图式的改造却比在共相問題上更为重要。我們可以从一个大理石像着手；在这儿大理石是质料，而雕刻家所塑造的形状便是形式。或者，用亚里士多德的例子，如果一个人制造了一个銅球，那末銅便是质料，球状便是形式；以平靜的海为例，水便是质料，平靜便是形式。至此为止，一切全都是簡单的。

他继續說，正是凭借着形式，质料才成为某种确定的东西，而这便是事物的实质。亚里士多德的意思似乎就是平易的常識：一

① "质料"、"物质"原文均为 matter。——译者

件"东西"必定是有界限的，而界限便构成了它的形式。例如說，有一定体积的水：用一个瓶子装起来的任何一部分水就能够和其余的水划分开来，于是这一部分就变成为一件"东西"；但是只要这一部分无法和其余的渾然一体的物质划分开来，它就不是一件"东西"。一个雕像是一件"东西"，而它所由以构成的大理石則在某种意义上仍然照旧是一块石头的一部分，或者是一片山石的內容的一部分，而并沒有变化。我們不会自然而然地說，是形式才造成了实质性；但这是因为原子假說已經在我們的想象中根深蒂固的緣故。然而，每一个原子，假如它是一件"东西"的話，則也还是靠了它得以与其他的原子划清界限才成为一件"东西"的，因此在某种意义上也就有一个"形式"。

现在我們就来看一种新的表述，这种新的表述乍看起来似乎是很困难的。他告訴我們說，灵魂是身体的形式。这里的"形式"并不意味着"形状"，那是很明白的事。后面我还会再談到灵魂是身体的形式其意义是什么；目前我只要說，在亚里士多德的体系里灵魂就是使身体成为一件东西的东西，它具有着目的的統一性以及我們认为与"有机体"这个名詞相联系的种种特点。眼睛的目的是看，但是脫离开它的身体它就不能够看。事实上，那是灵魂在看。

因而看起来，似乎"形式"就是把統一性賦予某一部分物质的那种东西，而这种統一性通常（如果不是常常）总是目的論的。但"形式"却要比这多得多，而所多的部分又是非常之难于理解的。

他告訴我們說，一件事物的形式就是它的本质和它的原始实质。形式是有实质的，虽然共相是沒有实质的。当一个人制作一个銅球的时候，质料和形式二者都已經存在了；他所做的全部工作只是把二者結合在一起而已；这个人并不制造形式，正象他并不制造銅一样。并非每件事物都是有质料的；有許多永恒的事物，

其中除了那些能在空間中移动的而外，就都沒有质料。事物由于获得了形式便增加了现实性，沒有形式的质料只不过是潛能而已。

形式是实质，它独立存在于它所由以体现的质料之外，——这种观点似乎把亚里士多德暴露在他自己所用以反对柏拉图理念說的論証之下了。他的形式原意是指某种与共相迥然不同的东西，可是它却又具有許多同样的特点。他告訴我們說形式比质料更加实在；这就使人联想到理念具有唯一的实在性。看起来似乎亚里士多德对于柏拉图形而上学实际上所做的改变，比起他自己所以为的要少得多。策勒尔就采取的是这种见解，他在論到质料与形式的問題时說：①

"然而，关于亚里士多德在这个題目上之所以缺乏明晰性，其最后的解释可以从下列的事实里找到，即——我們将会看到——他从柏拉图想把理念加以实体化的傾向之下，只曾把自己解放出来了一半。'形式'之于他，正如'理念'之于柏拉图一样，其本身就具有一种形而上的存在，它在規定着一切个別的事物。尽管他是那么样尖銳地在追踪着理念从經驗之中生长出来的过程，然而同样眞确的是这些理念，尤其是当它們离开經驗与直接的知觉最远的时候，終于还是由一种人类思想的邏輯产物轉变成了一种超感世界的直接表象，并且在这种意义上还轉变成了一种理智直觉的对象"。

我看不出来亚里士多德对于这一批評怎么能够找到一个答复。

我所能想象的唯一答案就是，他应該主张沒有两件事物可以

① 《亚里士多德》，卷一，第204頁。

有同一的形式。假如一个人制造了两个銅球，(我們必須說)每一个就都有它自己特殊的圓性，这一特殊的圓性既是实质的又是个别的，既是一般"圓性"的例子，但又并不等同于一般的"圓性"。我并不以为上面我所引的各段話很能支持这种解說。而且它还可能受到一种反駁，即特殊的圓性在亚里士多德的观点里应該是不可知的；然而他的形而上学在本质上却又是說，随着形式的愈来愈多和质料的愈来愈少，事物也就逐漸地越来越可知。这若要和他的其它观点能相符合，那就必須让形式能体现在許多的个体事物之中。如果他要說有多少个球形的事物就有多少种形式（这些形式是球性的事例)，那末他就必須对他的哲学做出根本的修改。例如，他的那种每一形式即等同于它的本质的观点，就和上面所提示的这条出路无法相容。

亚里士多德哲学中质料与形式的学說，是和潜能与现实的区别相联系着的。单单质料就被想成是形式的一种潜能；某一事物在变化以后要比在变化以前具有更多的形式，在这种意义上一切变化就都是我們会称之为"演化"的那种东西。凡是具有更多的形式的，則被认为是更"现实的"。神是純形式与純现实；因此神就不能有变化。我們可以看出这种学說乃是乐观主义的与目的論的：在这种学說里，整个宇宙以及宇宙中的万物都在朝向某种不断地变得比过去更为美好的事物而发展着。

潜能这一概念在某些方面是非常便当的，只須我們在使用它时能够把我們的表述翻譯成为不包括这一概念在內的一种形式。"一块大理石是一座潜在的雕像"，这就是說，"从一块大理石里經过适当的加工就可以产生出来一座雕像"。但是当潜能用来作为一种根本的不可簡化的概念时，它就往往隐蔽着思想的混乱了。亚里士多德对它的应用是他体系中的缺点之一。

亚里士多德的神学是很有趣的，并且和他的形而上学的其余部分有着密切的联系，——的确"神学"乃是他用以称呼我們叫做"形而上学"的那种东西的名字之一。（我們所知道以形而上学命名的那本书，亚里士多德本人并不是那样称呼它的。）

他說有三种实质：即，一种是可感觉的又可毁灭的，一种是可感觉的但不可毁灭的，再一种是旣不可感觉的又不可毁灭的。第一类包括植物和动物，第二类包括天体（亚里士多德相信它們除了运动而外是沒有变化的），第三类包括人的理性的灵魂以及神。

証明神的主要論据就是最初因：必須有某种事物产生运动，而这种事物的本身必須是不动的，是永恒的，是实质和现实。亚里士多德說，欲望的对象与思想的对象就以这种方式造成了运动，而它們本身則是不动的。从而神就由于被爱而产生了运动，然而其他一切运动的原因則都是由于其本身在运动着而起作用的（好象一个台球那样）。神是純粹的思想；因为思想是最好的东西。"生命也属于神，因为思想的现实就是生命，而神就是那种现实；而神的自我依存的现实就是最好的永恒的生命。因此我們說神是一个永恒的最好的生物，从而永恒不断的生命与延續就都属于神；因为这就是神"。（1072 b）

"由以上所說的就可以明白，有一种旣永恒又不动并且独立于可感觉的事物之外的实质。也已經証明了这种实质不能有任何大小，而是旣不包含許多部分，又是不可分割的。……并且也已經証明了它是无感觉的、不可移动的；因为其他一切的变化都必須先有位置的变化"。（1073 a）

神并不具备基督教的神明的那些属性，因为除了完美（亦即神自身）而外若再想到任何别的东西，就会有損于神的完美性了。"它自身必定就是神圣的思想在思想着（因为它是万物中最优异

的)，而它的思想就是对思想的思想”(1074 b)。我們必須推論說，神并不知道我們这个地上世界的存在。亚里士多德也象斯宾諾莎一样坚持說，尽管人必須爱神，但是神要爱人却是不可能的事。

神不能定义为“唯一不动的推动者”。反之，天文学的研究得到的結論是有四十七个或五十五个不动的推动者(1074 a)。这些不动的推动者与神的关系并沒有說明白；的确，最自然的解釋应該是有四十七个或五十五个神。因为在上述論神的一段話之后，亚里士多德又继續說：“我們絕不能忽略这个問題，不管我們是設想只有一个这样的实质还是不止一个”，紧接着他就談到那个得出了四十七个或五十五个不动的推动者的論証。

不动的推动者这一概念，是一个难于理解的概念。对于一个近代人的头脑說来，一种变化的原因似乎必須是在此以前的另一个变化；并且宇宙若曾完全靜止的話，那末宇宙就会永远都是靜止的。要了解亚里士多德的意思，我們就必須談到亚里士多德关于原因的說法。按照他的說法，有四种原因；它們分别地叫做质料因、形式因、动力因和目的因。让我們再举那个塑像的人为例。雕像的质料因就是大理石，形式因就是要塑造的这座像的本质，动力因就是凿子与大理石相接触，而目的因就是雕刻家心目中的目的。在近代的术語里，“因”这个字是只限于动力因的。不动的推动者可以看作是一种目的因：它为变化提供了一个目的，而那本质上就是朝着与神相似的一种演化。

我說过亚里士多德并不是宗教气质很深厚的，不过这話只有部分的眞确。我們也許可以多少是很随便地把他的宗教这一面解說如下：

神作为純粹思想、幸福、完全的自我实现，是永恒存在的，并沒有任何未曾实现的目的。反之，感觉世界則是不完美的，但它有生

命、欲念、属于不完美那类的思想以及热望。一切生物都在多少不同的程度上察觉到神，并且是被对神的敬爱所推动而行动着的。这样，神就是一切活动的目的因。变化就在于赋予质料以形式，但当其涉及到可感觉的事物时，則始終有一种质料作为下层基础。惟有神才只包涵着形式而沒有质料。世界就在不断地朝着更大程度的形式而演进，并且这样就日愈变得更近似于神。但是这一过程是不可能完成的，因为质料并不能全然被消灭。这是一种进步与演化的宗教，因为神的靜态的完美仅只是通过有限的存在对于神所怀的爱而在推动着世界的。柏拉图是数学的，而亚里士多德則是生物学的；这就說明了他們两人宗教的不同。

然而这样便会是对亚里士多德的宗教的一种片面的见解了；其实，亚里士多德还具有着希腊人那种对靜态的完美的爱好，以及希腊人的那种偏爱靜观而不爱行动。他的灵魂学說就表明了他的哲学的这一面。

亚里士多德究竟有沒有以任何形式教导过灵魂不朽說，这在注释者們之間是一个伤脑筋的問題。阿威罗伊认为亚里士多德不曾教导过；而阿威罗伊在基督教国家里是有許多追随者的，其中最极端的就被人叫作伊壁鳩魯派，但丁发见这些人都在地獄里。事实上，亚里士多德的学說是复杂的，很容易被誤解。在他的《論灵魂》一书里，他把灵魂看成是与身体結合在一起的，并且嘲笑了毕达哥拉斯派的輪迴学說(407 b)。似乎灵魂是随身体而消灭的："因此无可怀疑，灵魂与它的身体是不可分的"(413 a)；但是他随即又补充說道："或者，无論如何，灵魂的某些部分是如此的"。身体与灵魂的关系即质料与形式的关系："灵魂必定是在一个物体的形式的內部就潛存着生命的那种意义上的一种实质。但是实质是现实，因而灵魂就是具有上述特征的身体的现实"(412 a)。灵魂"是

与事物本质的规定公式相符合的那种意义上的实质。这意思就是說，它是一个具有上述规定的特性(按指具有生命)的身体的‘本质的东西’”(412 b)。“灵魂是一个潜存着生命的自然体的第一級的现实。上述的这种自然体便是一个有机組織的身体”(412 a)。如果問灵魂和身体究竟是不是一个，那就象問蜡和以模型鑄出来的蜡的形象是不是一个，是同样地沒有意义了(412 b)。自我滋养是植物所具有的唯一的精神能力(412 a)。灵魂是身体的目的因(414 a)。

在这部书里，亚里士多德区别了“灵魂”与“心灵”，把心灵提得比灵魂更高，更不受身体的束縛。談过了灵魂与身体的关系之后，他說道：“心灵的情况是不同的；它似乎是植于灵魂之內的一种独立的实质，并且是不可能被毁灭的”(408 b)。又說：“我們还沒有关于心灵或者思維能力的証据；它似乎是一种大不相同的灵魂，有如永恒的东西之不同于可消逝的东西那样；唯有它才能孤立存在于其他一切的精神能力之外。由于以上所述显然可见（尽管有些相反的說法），灵魂的其他一切部分都是不能单独存在的”(413 b)。心灵是我們的一部分，它能理解数学与哲学；它的对象是沒有时間性的，所以它本身也就被看成是沒有时間性的。灵魂是推动身体并知觉可感觉的对象的东西；它以自我滋养、感觉、思維与动力为其特征(413 b)；但是心灵則具有更高的思維功能，它与身体或感觉无关。因此心灵就可以是不朽的，虽說灵魂的其他部分都是不能不朽的。

要了解亚里士多德的灵魂学說，就必須記得灵魂是身体的“形式”，而空間的形状則只是“形式”的一种。那末灵魂与形状之間的共同之点又是什么呢？我以为共同之点就是两者都把統一性賦給了某一定量的质料。一块大理石里面后来将要变为一座雕像的那

一部分，现在还不曾与大理石的其他部分区分开来；它现在还不是一件"东西"，并且也沒有任何的統一性。但是在雕刻家塑造了这座雕像之后，它就有了由它的形状而得到的統一性。灵魂最本质的特征——灵魂就是以此而成为身体的"形式"的——就是它使身体成为了一个有机的整体，并且作为一个統一体而有其目的。一个单独的器官所具有的目的是在它的自身之外的；例如眼睛在孤立时就不能看。所以有許多事情，尽管当以一个作为整体的动物或植物为其主体时，是可以那么說的；但是对于它的任何一部分可就不能也那么說了。正是在这种意义上，有机組織或者說形式才能賦予实质性。凡是賦予植物或动物以实质性的，亚里士多德便称之为"灵魂"。但是"心灵"却是另一种不同的东西，与身体的联系也不那么密切；也許它是灵魂的一部分，但是它却只为很少数的一小部分生物所具有（415 c）。作为思辨过程的心灵并不能成为运动的原因，因为它永远不会想到一切实际的东西，也永远不会說应該避免什么或者应該追求什么（432b）。

《尼各馬可伦理学》一书中提出了类似的学說，虽然在术語上略有改变。灵魂里面有一种成份是理性的，有一种成份是非理性的。非理性的部分有两重：即，在各种生物（包括植物）之中都可以发见的生长部分与只存在于一切动物的嗜欲部分（1102 b）。理性灵魂的生活就在于沉思，这是人的完滿的幸福，尽管并不能完全达到。"这样的一种生活对于人恐怕是太高了：因为人并不是就其作为一个人便可以这样生活的，而是就他身中有着某种神圣的东西存在，他才能如此的；并且它的活动之优越于其他各种（实际的）德行的作用，正与它之优越于我們复合的本性的程度是一样的。所以，如果与人比較起来理性乃是神圣的，那末与人的生活比較起来符合于理性的生活也就是神圣的。但是我們絕不能听从有些人的

話，那些人劝告我們說我們旣是人就該去想人的事情，旣然有死就該去想有朽的事物。我們应当是尽我們的力量使自己不朽，尽最大的努力依照我們生命中最美好的东西而生活；因为即使它在数量上很小，但是它在力量上和价值上却远远超过了一切事物”(1177 b)。

从这些段話看来，則似乎个性——这是区别开一个人与另一个人的东西——是与身体和非理性的灵魂相联系着的，而理性的灵魂或者心灵則是神圣的、非个人的。一个人喜欢吃蠔肉而另一个人喜欢吃菠蘿；这就区别开了人与人。但是当他們都想到乘法表的时候，只要他們想得正确，他們之間就沒有任何的分别了。非理性的灵魂把我們区分开来；而有理性的灵魂則把我們結合起来。因此心灵的不朽或理性的不朽并不是个别的人的个人不朽，而是分享着神的不朽。我們看不出亚里士多德是相信柏拉图以及后来基督教所教导的那种意义上的个人的灵魂不朽的。他只是相信就人有理性而論，他們便分享着神圣的东西，而神圣的东西才是不朽的。人是可以增加自己天性中的神圣的成份的，并且这样做就是最高的德行了。可是假如他眞的完全成了功的話，他也就会不再成其为一个个别的人而存在了。这也許并不是对于亚里士多德的話的唯一可能的解释，但是我以为这却是最为自然的解释。

第二十章 亚里士多德的伦理学

在亚里士多德的全部著作中，关于伦理学的論文有三篇，但是其中有两篇现在都公认是出于弟子們的手笔。第三篇，即«尼各馬可伦理学»，絕大部分的可靠性始終是沒有問題的，但是就在这部

书里面也有一部分(即卷五至卷七)被許多人认为是从他弟子的某篇著作里收进来的。然而,我将略掉这些爭論紛紜的問題,而把这部书当作是一整部书、并且当作是亚里士多德的著作来处理。

亚里士多德的伦理观点大体上代表着他那时有教育的、有閱历的人們的流行见解。它既不象柏拉图的伦理学那样地充滿着神秘的宗教;它也不贊許象在《国家篇》里可以看到的那种关于財产与家庭的非正統的理論。凡是既不低于也不高于正派的循规蹈矩的水平的公民們,对于他們认为应該用以规范自己行为的那些原则,都可以在这部伦理学里面找到一套有系統的闡述。但是要求任何更多的东西的人,就不免要失望了。这部书投合了可尊敬的中年人的胃口,并且被他們用来,尤其是自从十七世紀以来,压抑青年們的热情与热誠。但是对于一个具有任何感情深厚的人,它却只能令人感到可憎。

他告訴我們說,善就是幸福,那是灵魂的一种活动。亚里士多德說,柏拉图把灵魂分为理性的与非理性的两个部分是对的。他又把非理性的部分分为生长的(这是連植物也有的)与嗜欲的(这是一切动物都有的)。当其所追求的是那些为理性所能贊許的善的时候,則嗜欲的部分在某种程度上也可以是理性的。这一点对于論述德行有着极其重要的意义;因为在亚里士多德,理性本身是純粹靜观的,并且若不借助于嗜欲,理性是絕不会引向任何实践的活动的。

相应于灵魂的两个部分,就有两种德行,即理智的与道德的。理智的德行得自于教学,道德的德行則得自于习慣。立法者的职务就是通过塑造善良的习慣而使公民們为善。我們是由于做出了正直的行为而成为正直的,其他的德行也是一样。亚里士多德以为我們由于被迫而获得善良的习慣,但是到时候我們也就会在做

出善良的行为里面发见快乐。这就令人联想到哈姆雷特对他母亲說的話：

即使您已經失节，也得勉力学做一个貞节妇人的样子。

习慣虽然是一个可以使人失去羞耻的魔鬼，

但是它也可以做一个天使，

对于勉力为善的人，

它会用潜移默化的手段，

使他徙恶从善。①

现在我們就来看他那个有名的中庸之道的学說。每种德行都是两个极端之間的中道，而每个极端都是一种罪恶。这一点可以由考察各种不同的德行而得到証明。勇敢是懦怯与鲁莽之間的中道；磊落是放浪与猥瑣之間的中道；不亢不卑是虛荣与卑賤之間的中道；机智是滑稽与粗鄙之間的中道；謙逊是羞澀与无耻之間的中道。有些德行却似乎并不能适合这种格式，例如眞理性。亚里士多德說眞理性是自夸与虛伪之間的中道(1108a)，但是这只能适用于有关自己个人的眞理性。我看不出任何广义的眞理性可以适合于这个格式。从前有一位市长曾采用过亚里士多德的学說；他在任期結束时讲話說，他曾經力图在一方面是偏私而另一方面是无私这两者之間的那条狭窄的路綫上前进。把眞理性視为是一种中道的见解，似乎也差不多是同样地荒謬。

亚里士多德关于道德問題的意见，往往总是当时已經因袭成俗的那些意见。在某些点上，它們不同于我們时代的见解，而主要地是在与貴族制的某种形式有关的地方。我們认为凡是人，至少在伦理理論上，就都有平等的权利，而正义就包涵着平等；亚里士

① 譯文采自朱生豪譯《莎士比亚戏剧集》，第4卷(作家出版社，1954年版，第238頁)。——譯者

多德則认为正义包涵着的幷不是平等而是正当的比例，它仅只在某些时候才是平等(1131b)。

一个主人或父亲的正义与一个公民的正义幷不是一回事；因为奴隶或儿子乃是財产，而对于自己的財产幷不可能有非正义(1134b)。然而談到奴隶，則关于一个人是否可能与自己的奴隶作朋友的这个問題上，亚里士多德的学說却略有修正："这两方之間是沒有共同之处的；奴隶是活的工具。……所以作为奴隶，一个人就不能和他作朋友。但是作为人，則可以和他作朋友；因为在任何人与任何別人之間——只要他們能共有一个法律的体系或者能作为同一个协定中的一方，——都似乎是有某种正义的；因此就他是一个人而言，則还是可以和他有友誼的"(1161b)。

如果儿子很坏，一个父亲可以不要儿子；但是一个儿子却不能不要父亲，因为他有負于他父亲的远不是他自己所能报答的，特别是他的生命(1163b)。在不平等的关系上面，这是对的；因为每个人所受的爱都应該与自己的价値成比例，因此在下者之爱在上者就应該远甚于在上者之爱在下者：妻子、孩子和臣民之爱丈夫、父母与君主，应該更有甚于后者对于前者的爱。在一个良好的婚姻里，"男人依照他的价値、幷就一个男人所应該治理的事情来治家，而把那些与女人相称的事情交給女人去做"(1160a)。男人不应該管理女人分內的事；而女人尤其不应該管理男人分內的事，就象有时候当女人是一个继承人的时候所发生的情形那样。

亚里士多德所設想的最好的个人，是一个与基督教的圣人大不相同的人。他应該有适当的驕傲，幷且不应該把自己的优点估价过低。他应該鄙視任何該当受鄙視的人(1124b)。亚里士多德关于驕傲或者說恢宏大度[①]的人的描叙是非常有趣的；它表明了异

① 希腊文的这个字实际上的意义是"灵魂偉大的"，通常都譯作"恢宏大度"，但

教伦理与基督教伦理之間的差异，以及尼采把基督教視为是一种奴隶道德之所以有道理的意义何在。

恢宏大度的人既然所値最多，所以就必定是最高度的善，因为較好的人总是所値較高，而最好的人則所値最高。因此，眞正恢宏大度的人必定是善良的。各种德行上的伟大似乎就是恢宏大度的人的特征。逃避危难、袖手旁观、或者伤害别人，这都是与一个恢宏大度的人最不相称的事，因为他——比起他来，沒有什么是更伟大的了——为什么要去做不光彩的行为呢？……所以恢宏大度似乎是一切德行的一种冠冕；因为是它才使得一切德行更加伟大的，而沒有一切德行也就不会有它。所以眞正做到恢宏大度是很困难的；因为沒有性格的高貴与善良，恢宏大度就是不可能的。因而恢宏大度的人所关怀的，主要地就是荣誉与不荣誉；并且对于那些伟大的、并由善良的人所賦給他的荣誉，他会适当地感到高兴，认为他是在得到自己的所值，或者甚至于是低于自己的所値；因为沒有一种荣誉是能够配得上完美的德行的，但既然再沒有别的更伟大的东西可以加之于他，于是他也就終将接受这种荣誉；然而从随便一个人那里以及根据猥瑣的理由而得的荣誉他是要完全加以鄙視的，因为这种荣誉是配他不上的，并且对不荣誉也同样是如此，因为那对他是不公正的。……为了荣誉的緣故，則权势和財富是可以願望的；并且对于他来說，甚至于連荣誉也是一件小事，其他的一切就更是小事了。因而恢宏大度的人被人认为是蔑視一切的。……恢宏大度的人并不去冒无謂的危险，……但是他敢于面迎重大的危险，他处于

是牛津版則譯作"骄傲"。在近代的用法里，沒有一个字能够完全表示亚里士多德的意义，但是我願意用"恢宏大度"，所以我在以上录自牛津版譯文的引文里，就把"骄傲"换成了"恢宏大度"这几个字。

危险的时候，可以不惜自己的生命，他知道在有些情形之下，是值得以生命为代价的。他是那种施惠于人的人，但是他却耻于受人之惠；因为前者是优异的人的标志，而后者則是低劣的人的标志。他常常以更大的恩惠报答別人；这样原来的施惠者除了得到报偿而外，还会有負于他。……恢宏大度的人的标志是不要求或者几乎不要求任何东西，而且是随时准备着帮助别人，并且对于享有高位的人应該不失其庄严，对于那些中等阶級的人也不倨傲；因为要高出于前一种人乃是一桩难能可貴的事，但是对于后一种人便很容易如此了，意态高昂地凌慢前一种人并不是教养很坏的标志，但是若对于卑微的人們也如此，那就正象是向弱者炫耀力量一样地庸俗了。……他又必須是爱憎鮮明的，因为隐蔽起来自己的感情——也就是关怀眞理远不如关怀别人的想法如何——乃是懦夫的一部分。……他尽情地議論，因为他鄙夷一切，并且他总是說眞話的，除非是当他在对庸俗的人說諷刺話的时候。……而且他也不能随便贊美，因为比起他来，沒有什么是显得重大的。……他也不是一个說长道短的人，因为既然他不想受人贊揚也不想指責別人，所以他就既不談論他自己也不談論别人。……他是一个宁願要美好但无利可图的东西，而不願要有利可图又能实用的东西的人。……此外，应該认为徐行緩步对于一个恢宏大度的人是相称的，还有語調深沉以及談吐平稳。……恢宏大度的人便是这样；不及于此的人就不免卑躬过度，而有过于此的人則不免浮华不实”(1123b—1125a)。

这样一个虛伪的人会象个什么样子，想起来眞是让人发抖。

无論你对恢宏大度的人作何想法，但有一件事是明白的：这种人在一个社会里不可能有很多。我的意思并不仅仅是在一般的意义上說，因为德行很困难，所以就不大容易有很多有德的人；

我的意思是說，恢宏大度的人的德行大部分要靠他之享有特殊的社会地位。亚里士多德把伦理学看成是政治学的一个分支，所以他在贊美了驕傲之后，我們就发见他认为君主制是最好的政府形式，而貴族制次之；这是沒有什么可奇怪的。君主們和貴族們是可以"恢宏大度"的，但是平凡的公民們若也要試图照着这种样子生活起来，那就不免滑稽可笑了。

这就引起了一个半伦理、半政治的問題。一个社会由于它的根本結构而把最好的东西只限之于少数人，并且要求大多数人只滿足于次等的东西，我們能不能认为这个社会在道德上是令人滿意的呢？柏拉图和亚里士多德的回答是肯定的，尼采也同意他們的看法。斯多葛派、基督教徒和民主主义者的回答都是否定的。但是他們答复否定时的方式却有很大的不同。斯多葛派和早期基督徒认为最大的美好就是德行，而外界的境遇是不能够妨碍一个人有德的；所以也就不需要去寻求一种正义的制度，因为社会的不正义仅只能影响到不重要的事情。反之，民主主义者則通常都主张，至少就有关政治的范围而論，最重要的东西乃是权力和财产；所以一个社会体系如果在这些方面是不正义的，那便是他所不能接受的了。

斯多葛-基督教的观点要求一种与亚里士多德大不相同的道德观念，因为他們必須主张德行对于奴隶和奴隶主乃是同样可能的。基督教伦理学不贊成驕傲，亚里士多德則认为驕傲是一种德行；基督教贊美謙卑，亚里士多德則认为謙卑是一种罪恶。柏拉图和亚里士多德都把理智的德行估价得高于一切，但是基督教却把它完全勾消了，为的是使穷人和卑賤的人也能象任何別的人一样地有德。教皇格雷高里第一严厉地譴責过一位主教，因为这位主教教人念文法。

最高的德只能是少数人的，亚里士多德的这种观点在邏輯上是和他把伦理学附属于政治学的观点相联系着的。如果目的是在于好的社会而非好的个人，那末好的社会可以是一个有着隶属关系的社会。在管弦乐里第一小提琴要比双簧管更重要得多，虽說两者对于全体的优美都是必需的。給予每一个人以对于作为一个孤立的个人来說是最好的东西，——根据这条原则是不可能組織成一支管弦乐队的。同样情形也适用于近代的大国政府，不管它是多么的民主。近代民主国家与古代民主国家不同，它把大权交給了某些特选的个人，例如总統或者首相，并且必然要期待着他們具有种种不能期待于平凡的公民的优点。当人們不是以宗教的或政治爭論的詞句来思想的时候，人們大都会认为一个好总統要比一个好瓦匠更受人尊敬。在民主国家里，一个总統并不被人期待成为完全象亚里士多德的恢宏大度的人的那种样子，然而人們却仍然期待他能与一般的公民有所不同，并且能具有某些与他的职位相关的优点。这些特殊的优点也許并不被人认为是“伦理的”，但那乃是因为我們使用这个字的意义要比亚里士多德使用这个字的意义来得更狭隘得多。

基督教教条的結果，使得道德与别的优点之間的区别变得要比希腊的时代更为尖銳得多。一个人能成为大詩人或大作曲家或大画家，这是一个优点，但却不是道德的优点；我們并不认为他具有了这种才干就是更有德的，或者是更容易进入天堂的。道德的优点仅仅涉及于意志的行为，也就是說在各种可能的行为途径中能做出正当的选择来。[1] 人們不会因为我不知道怎样写歌剧，而責备我不曾写出歌剧来。正統的观点是：只要有两种可能的行为途

① 的确亚里士多德也說到过这一点（1105a），但是就亚里士多德的原意来說，其后果却不如基督教的解释那样地影响深远。

径时，良心就会告訴我說哪一条是正当的，而选择另一条便是罪恶。德行主要的是在于避免罪恶，而不在于任何积极的东西。我們沒有理由要期待一个受过教育的人比一个沒有受过教育的人，或者一个聪明人比一个愚蠢的人，在道德上更为优越。于是許多具有重大社会意义的优点，就以这种方式而被排斥在伦理学的領域之外了。在近代的用法上，“不道德的”这个形容詞要比“不可願望的”这个形容詞的范围更狹隘得多。意志薄弱是不可願望的，但并非是不道德的。

然而，也有許多近代哲学家不曾接受这种伦理观点。他們认为应該首先給善下定义，然后再說我們的行为应該怎样才能实现善。这种观点更有似于亚里士多德的观点，因为亚里士多德认为幸福就是善。的确，最高的善是只为哲学家才敞开大門的，但是对亚里士多德来說，这一点却并不能成为对于这种理論的反駁。

伦理学的学說，按照它們之把德行視为是一种目的抑或是一种手段，可以分为两类。亚里士多德大体上采取的观点是，德行乃是达到一种目的（即幸福）的手段。“目的旣是我們所願望的，手段旣是我們所考虑并选择的，所以凡与手段有关的行为就必須是旣与选择相符的而又是志願的。德行的实践是与手段相联系着的”(1113b)。但是德行还有另一种意义，在那种意义上它是包括在行为的目的之內的：“人类的善，是灵魂在一个完美的生活里依照德行而活动”(1098a)。我以为亚里士多德会說，理智的德行是目的而实践的德行則仅仅是手段。基督教的道德学家认为，虽然道德行为的后果一般都是好的，但却比不上道德行为的本身那样地好；道德行为之为人重視乃是因为它們本身的緣故，而不是因为它們的效果。另一方面，凡是把快乐认为是善的人，則都把德行仅仅看做是手段。除非把善就定义为德行，此外任何别的定义都会有同

样的結果，即，德行只是达到德行本身之外的善的手段。在这个問題上我們已經說过，亚里士多德大体上，虽然幷不完全，同意有些人所认为的伦理学的第一要义就是要給善下定义，而德行則被定义为是趋向于产生出善来的行为。

伦理学对政治学的关系还提出了另一个相当重要的伦理問題。假定正当的行为所应該追求的善就是整个集体的、或者最后是全人类的好处；那么这种社会的好处是否就是个人所享受的好处的总合呢，还是它根本上乃是某种属于全体而幷不属于部分的东西呢？我們可以用人体做类比来說明这个問題。快乐大部分是和身体的各个部分相結合在一起的，但是我們把它們认为是属于作为一个整体的人的；我們可以享受一种愉快的气味，但是我們知道单单有鼻子是不能享受到它的。有些人主张在一个組織严密的集体里，也有許多优越性与此类似乃是属于全体的而不是属于任何部分的。如果他們是形而上学家，他們就可以象黑格尔一样地主张凡是好的性质都是宇宙整体的属性；但是他們一般地总会补充說，把善归之于一个国家要比归之于一个个人更少錯誤些。这种观点可以邏輯地叙述如下。我們可以用各种各样的謂語来形容一个国家，而这些謂語却是不能用来形容它的个别成員的，——例如它是人口众多的、疆域广闊的、强大有力的等等。我們这里所考查的这种观点就把伦理的謂語也放在这一类里面，这种观点是說伦理的謂語仅只是加以引申之后才能属于个人。一个人可以属于一个人口众多的国家或者属于一个美好的国家；但是据他們說这个人却不就是美好的，正犹如他不是人口众多的一样。这种观点曾广泛地为德国的哲学家們所持有，但这幷不是亚里士多德的观点，除了他的正义的概念可能在某种程度上是例外。

《伦理学》一书有相当一部分是专門討論友誼的，包括了有关

感情的一切关系在內。完美的友誼只可能存在于善人之間，而且我們不可能和很多的人作朋友。我們不应該和一个比自己地位高的人作朋友，除非他有更高的德行可以配得上我們对他所表示的尊敬。我們已經看到在不平等的关系之中，例如夫妻或父子的关系之中，在上者应当受到更多的爱。所以不可能与神做朋友，因为他不能爱我們。亚里士多德又討論一个人究竟能不能和自己做朋友，并且断言唯有自己是一个善人时，这才有可能；他肯定說罪恶的人时时都在恨着自己。善良的人应該爱自己，但是应該高貴地爱自己(1169a)。在不幸的时候，朋友們是一种安慰；但是我們不应該由于寻求他們的同情而使得他們煩恼，就象女人或者女人气的男人所做的那样(1171b)。并不仅仅是在不幸之中才需要朋友，因为幸福的人也需要朋友来共享自己的幸福。"沒有人願意在只有他独自一人的条件之下而选择全世界的，因为人是政治的动物，是天性就要和别人生活在一起的一种动物"(1169b)。他說的所有关于友誼的話都是合情合理的，但沒有一个字是超出常識之上的。

亚里士多德在討論快乐的时候也表现了他的通情达理，而柏拉图却多少是以苦行的眼光来看待快乐的。快乐，按亚里士多德的用法，与幸福不同，虽說沒有快乐就不能有幸福。他說关于快乐的观点有三种：(1)快乐从来都是不好的；(2)有些快乐是好的，但大多数的快乐則是不好的；(3)快乐是好的但并不是最好的。他反駁第一种观点所根据的理由是：痛苦当然是不好的，因此快乐就必定是好的。他很正确地談到，說一个人挨打时也可以幸福的这种說法乃是无稽之談：某种程度上的外界的幸运对于幸福乃是必要的。他也抛弃了认为一切快乐都是身体上的快乐的那种观点；万物都有某种神圣的成份，因此都有可能享受更高等的快乐。善人若不是遭遇不幸，总会是快乐的；而神則永远享受着一种单一而单

純的快乐(1152—1154)。

这部书的后一部分还有另一段討論快乐的地方，它与以上所說的并不完全一致。在这里他論証說也有不好的快乐，然而那对于善良的人却并不是快乐(1173b)，也許各种快乐在性质上是不同的(同上)；快乐是好是坏要視其是与好的还是与坏的活动联系在一起而定(1175b)。有些东西应該看得比快乐更重，沒有一个人是会滿足于以一个小孩子的理智而度过一生的，哪怕这种做法是快乐的。每种动物都有其自己的快乐，而人自己的快乐則是与理性联系在一起的。

这就引到了这部书中唯一不仅是常識感而已的学說。幸福在于有德的活动，完美的幸福在于最好的活动，而最好的活动則是靜观的。靜观要比战爭，或政治，或任何其他的实际功业都更可貴，因为它使人可以悠閑，而悠閑对于幸福乃是最本质的东西。实践的德行仅能帶来次等的幸福；而最高的幸福則存在于理性的运用里，因为理性(有甚于任何别的东西)就是人。人不能够完全是靜观的，但就其是靜观的而言，他是分享着神圣的生活的。"超乎一切其他福祉之上的神的活动必然是靜观的"。在一切人之中，哲学家的活动是最有似于神的，所以是最幸福的、最美好的：

运用自己的理性并培养自己的理性的人，似乎是心灵既处于最美好的状态，而且也最与神相亲近。因为如果神是象人們所想的那样，对于人事有着任何关怀的話；那末他們之应該喜欢最美好的东西、最与他們相似的东西(即理性)，以及他們之应該酬劳那些爱这种东西并尊敬这种东西的人，(因为那些人关怀着他們所亲爱的事物，而且做得既正当而又高貴，)——这些就都是理所当然的了。而这一切属性首先就属于哲学家，这一点也是明显不过的。因此哲学家就是最与神亲近的人。而凡是

哲学家的人，大抵也就是最幸福的人了；从而哲学家就这样地要比任何别人都更为幸福(1179a)。

这段話实际上是《伦理学》一书的結論；随后的几段所談到的則是向政治学的过渡。

现在就让我們試着来决定，我們对于《伦理学》这部书的优缺点应該做何想法。与希腊哲学家們所探討过的其他题目不同，伦理学至今还不曾做出过任何确切的、在确实有所发现的意义上的进步；在伦理学里面并沒有任何东西在科学的意义上是**已知的**。因此，我們就沒有理由說何以一篇古代的伦理学論文在任何一方面要低于一篇近代的論文。当亚里士多德談到天文学的时候，我們可以确切地說他是錯了。但是当他談到伦理学的时候，我們就不能以同样的意义来說他是錯了或者对了。大致說来，我們可以用三个問題来追問亚里士多德的伦理学，或者任何其他哲学家的伦理学：(1)它是不是有着內在的自相一致？(2)它与作者其他的观点是不是相一致？(3)它对于伦理問題所作的答案是不是与我們自身的伦理情操相符合？对于第一个問題或第二个問題中的任何一个問題的答案如果是否定的，那末我們所追問的这位哲学家便是犯了某种理智方面的錯誤。但是如果对于第三个問題的答案是否定的，我們却沒有权利說他是錯了；我們只能有权利說我們不喜欢他。

让我們就根据《尼各馬可伦理学》一书中所提出的伦理理論，来依次地考察这三个問題。

(1) 除了某些不大重要的方面而外，这本书大体上是自相一致的。善就是幸福而幸福就在于成功的活动，这一学說是讲得很好的。但每种德行都是两个极端之間的中道的学說，尽管也发揮得很巧妙，却并不那么成功了，因为它不能应用于理智的静观；而据亚里士多德告訴我們說，理智的静观乃是一切活动中之最美好

的。然而也可以辯解說，中庸之道的学說本来是只准备用之于实践的德行，而不是用之于理智的德行的。或許还有一点，那就是立法者的地位是多少有些曖昧的。立法者是要使儿童們和青年們能获得履行善良行为的习慣，这最后将引导他們在德行里面发见快乐，而无需法律的强制就可以使他們的行为有德。但显然地，立法者也同样可以使青年人获得坏习慣；如果要避免这一点的話，他就必須具有一个柏拉图式的卫国者的全部智慧；如果不能避免这一点，那么有德的生活是快乐的这一論証就不能成立。然而也許这个問題更多是属于政治学的，而不是属于伦理学的。

（2）亚里士多德的伦理学在每一点上都是和他的形而上学相一致的。的确，他的形而上学理論本身就是一种伦理上的乐观主义的表现。他相信目的因在科学上的重要性，这就蘊涵着一种信仰，即目的是在統御着宇宙发展的过程的。他认为变化，总的来說，乃是在体现着有机組織或者"形式"的不断增加的，而有德的行为归根結底則是有助于这种傾向的行为。他的实践伦理学大部分的确是并沒有什么特别的哲学性，只不过是观察人事的結果罢了；然而他的学說中的这一部分尽管可以独立于他的形而上学之外，却并不是与他的形而上学不一致的。

（3）当我們拿亚里士多德的伦理口味来和我們自己相比較的时候，我們首先就发现——正如我們已經指出过的——必須要接受一种不平等，而那是非常引起近代人的反感的。他不仅仅对于奴隶制度，或者对于丈夫与父亲对妻子与孩子的优越地位，沒有加以任何的反駁，反而认为最好的东西本质上就仅只是为着少数人的——亦即为着驕傲的人与哲学家的。因而大多数人主要地只是产生少数統治者与圣賢的手段，便似乎是当然的結論了。康德以为每个人自身都是一个目的，这可以认为是基督教所介紹进来的

观点的一种表现。然而在康德的观点里却有一个邏輯的困难。当两个人的利益相冲突时，它就沒办法可以得出一个决定来了。如果每个人的自身都是一种目的，我們又怎么能够达到一种原則可以决定究竟是哪一个应該让步呢？这样一种原則与其說要牵涉到个人，不如說必須牵涉到集体。就这个字的最广泛的意义而言，它必然是一种"正义"的原則。边沁和功利主义者都把"正义"解释为"平等"：当两个人的利益相冲突时，正当的办法就是那种能产生最大量的幸福的办法；不管两个人是由誰来享受幸福，或者幸福在他們之間是怎样分配的。如果給予好人的要比給予坏人的更多，那乃是因为从长远看来賞善罰罪可以增加总的幸福，而不是由于有一种最后的伦理学說說好人应該比坏人值得更多。按这种观点，"正义"就在于仅只考虑到所涉及的幸福数量，而不是偏爱某一个个人或阶級而反对另一个人或阶級。希腊的哲学家們，包括柏拉图和亚里士多德在內，却具有着另一种迥然不同的正义观，而那是一种至今仍然在广泛流传着的正义观。他們认为——原来的根据源出于宗教——每个事物或人都有着它的或他的适当的范围，逾越了这个范围就是"非正义"的。有些人由于他們的性格或能力的緣故而有着比别人更广濶的范围，所以他們如果分享更大的幸福，那是并沒有什么不正义的。亚里士多德把这种观点看做是理所当然的；但是这种观点之原始宗教的基础虽然在早期哲学家里面是显著的，可是在亚里士多德的著作里面却已經不再是很明显的了。

亚里士多德的思想里差不多完全沒有可以称之为仁爱或慈爱的东西。人类的苦难——就他所查觉到的而論——并沒有能在感情上打动他；他在理智上把这些认为是罪恶，但是并沒有証据說这些曾使得他不幸福，除非受难者恰好是他的朋友。

更一般地来說，《伦理学》一书中有着一种感情的貧乏，那在希

腊早期的哲学家之中是看不到的。在亚里士多德对人事的思辨里有着某种过分的自高自大与自满，凡是能使人彼此互相感到热情关切的一切东西似乎都被亚里士多德遗忘了。甚至于他对友誼的叙述也是淡淡的。沒有迹象可以表明他曾經有过任何使得他很难以保持健全那类的經驗；道德生活里的一切更深沉的方面显然都是为他所不知道的。我們可以說，他把人类經驗里涉及到宗教的整个領域都給忽略了。他所說的都是对于一个生活安适但却缺乏感情的人可能有用的东西；但是对于那些被神或者被魔鬼迷住了的人，或者是外界的不幸把他們驅使到了絕望的人，亚里士多德对于这些人却沒有說什么話。因为这些原因，尽管他的《伦理学》一书很有名，但按我的判断却是缺乏內在的重要性的。

第二十一章　亚里士多德的政治学

亚里士多德的政治学是既有趣而又重要的；——所以有趣，是因为它表現了当时有教养的希腊人的共同偏见，所以重要，是因为它成了直迄中世紀末期一直有着重要影响的許多原則的根源。我并不以为其中有很多东西对于今天的政治家是有任何实际用处，但是有許多东西可以有助于弄明白希腊化世界各个地方的党派冲突。亚里士多德对于非希腊化国家里的政府方法是不大留心的。他的确提到过埃及、巴比伦、波斯和迦太基，但是除了迦太基而外，其余都只是泛泛提到而已。他沒有提到过亚历山大，对于亚历山大給全世界所造成的彻底变革他甚至于絲毫也沒有察觉到。全部討論都談的是城邦，他完全沒有預见到城邦就要成为陈迹了。希腊由于分裂为許多独立的城邦，所以就成了一个政治試驗室。但

是这些实騐能以适用的东西却自亚里士多德的时代以后就已不存在了，下迄中世紀意大利的城市兴起为止。亚里士多德所引据的經騐在許多方面都更适用于較为近代的世界，而不是适用自从他这本书写成以后的一千五百年之中所曾存在过的任何世界。

他附带說了許多非常有趣的話，其中有些我們在談到政治理論之前可以先說一說。他告訴我們說，幼利披底在馬其頓王阿其老斯的宮廷里曾被一个名叫迪卡尼庫斯的人駡他有口臭。国王为了让他息怒，就允許他鞭打迪卡尼庫斯。他就这样做了。迪卡尼庫斯等待过許多年以后才参与一次成了功的阴謀，把国王杀死了；但是这时幼利披底已經死了。他又告訴我們說应当在冬天吹着北风的时候受孕；又說必須小心翼翼地避免說下流的話，因为"可耻的話引人去做可耻的事"。又說除了在神殿里而外任何地方都不能容許猥亵，在神殿里則法律甚至于是允許秽言的。人們不应該結婚太早，因为如果結婚太早生下来的就会是脆弱的女孩子，妻子就会变得淫蕩，而丈夫則会发育不全。結婚正当的年紀男人是三十七岁，女人是十八岁。

我們从这里面知道了泰勒斯曾被人嘲笑过他的貧穷，他就用分期付款的办法买下来所有的榨油器，于是就能够掌握榨油器的垄断价格。他做出这件事是要表明哲学家是能够搞錢的。如果哲学家終身貧穷的話，那是因为他們有着比財富更重要得多的事要去思想。然而这一切都是順便提到的；现在我們就来談更严肃的問題。

这部书开宗明义就指出国家的重要性；国家是最高的集体，以至善为目的。按照时間的次序，最先有家庭；家庭建筑在夫妻与主奴这两大关系上，这两者都是自然的。若干家庭結合成一乡；若干乡結合成一国，只須这种結合大得差不多足以自給。国家虽然在

时間上后于家庭，但在性质上却优先于家庭，并且也优先于个人；因为"每一事物当其充分发展时，我們就把这称为是它的性质"，人类社会充分发展时就是国家，而全体是优先于部分的。这里所包含的概念是有机体的概念：他告訴我們說，当身体毁灭的时候，一只手就不再是一只手了。这个涵意就是，一只手是被它的目的——即拿取——所规定的，唯有当手与一个活着的身体結合在一起的时候才能够完成它的目的。同样，一个人也不能够完成他的目的，除非他是国家的一部分。亚里士多德說創立国家的人乃是最伟大的恩主；因为人若沒有法律就是最坏的动物，而法律之得以存在則依靠国家。国家并不仅仅是一个为了进行交换与防止罪恶的社会："国家的目的是善良的生活。……国家就是家庭与乡結合成为一种完美自足的生活，所謂完美自足的生活就是說幸福与荣誉的生活"(1280b)。"政治社会的存在是为了高貴的行为，而不是仅仅为了单純的共同相处"(1281a)。

一个国是由若干家組成的，每一家都包括一个家庭，所以討論政治就应該从家庭开始。这一討論的主要部分是有关于奴隶制的——因为在古代，奴隶总是算做家庭的一部分的。奴隶制是有利的、是正当的，奴隶天然应該低于主人。有些人生来就注定应該服从，另有些人生来就注定应該統治。一个天生就不属于自己而属于別人的人，生来就是一个奴隶；奴隶不应該是希腊人，而应該是其他精神低劣的下等种族(1255a 与1330a)。馴服的动物当被人統治时就更好得多，那些天生下等的人被优胜者所統治的时候情形也是一样。或許有人要問，以战俘做奴隶的办法究竟是不是有道理的呢；威力，例如在战爭中使人获得胜利的那种威力，好象是蘊涵着更为优越的德行的样子，但是情形却往往并不如此。可是无論如何，对于那些虽然天生来应該受統治却不肯屈服的人而发动

战争，那样的战争总是正义的（1256b）；而这就蕴涵着在这种情况之下把被征服者轉化为奴隶就是正当的。这仿佛是足以为古往今来任何的征服者作辯护了；因为沒有一个国家会承认自己天生来就应当是被統治的，所以对于自然意图的唯一証据就必須从战爭的結果来推断。因此每一場战爭里的胜利者就都是对的，被征服者就都是錯的。这倒很能自圓其說。

其次就是关于貿易的討論，这一討論深刻地影响了經院学者們的善恶論。每件事物都有两种用途，一种是正当的，另一种是不正当的；例如一双鞋可以用来穿，这就是它的正当的用途，或者可以用来交换，这就是它的不正当的用途。因此一个必須靠卖鞋为生的鞋匠的身分就有些下賤了。亚里士多德告訴我們說，零售幷不是发財致富的艺术中的一个自然部分（1257a）。发財致富的自然方式是巧妙的經营房产与地产。以这种方式所能得到的財富是有限度的，但是由貿易而得到的东西则是沒有限度的。貿易必須和錢打交道，但是財富幷不在于获得貨币。由貿易而获得的財富很正当地是要被人憎恨的，因为它是不自然的。“最可憎恨的一种，而且是最有理由被憎恨的，就是高利貸；高利貸是从錢的本身里而不是从錢的自然对象里获利的。因为錢本是为了用于交换的，而不是要靠利息来增殖的。……在一切发財致富的方式之中，高利貸是最不自然的”（1258）。

这种教誡产生了什么結果，你不妨去看陶奈的《宗教与資本主义的兴起》一书。但是虽說他讲的历史是可信的，然而他的叙述却有一种袒护前資本主义的偏见。

“高利貸”是指一切有利息的貸款，而不象现在那样仅仅是指以过高的利率貸款。从古希腊时代直到今天，人类——或者說至少是經济上更为发展的那一部分人类——一直是分裂为債权人与

債务人的；債务人始終不贊成利息，而債权人則始終贊成它。在大多的时候地主都是債务人，而从事商业的人則都是債权人。哲学家們的见解除了少数例外，都是吻合于自己阶級的金錢利益的。希腊哲学家都是属于占有土地的阶級或者是被这个阶級所雇用的，所以他們不贊成利息。中世紀的哲学家都是教士，而教会的財产主要的是土地，所以他們看不出有理由要修改亚里士多德的意见。他們之反对高利貸更因反犹太主义而得到加强，因为大部分流动資金都是犹太人的。僧侶們与貴族們是有爭执的，并且有时候还非常之尖銳，但是他們可以联合起来反对万恶的犹太人，——犹太人曾以貸款的办法帮他們渡过了坏年成，并认为自己应該得到自己节俭的某种报酬。

随着宗教改革，情形便起了变化。許多热誠的新教徒都是經营企业的。对于他們来說，貸款謀利乃是最重要的事。因此首先是加尔文，后来是其他新教的神职人員，都承认利息。最后天主教会也就不得不步其后尘，因为古老的禁例已經不适于近代的世界了。哲学家們的收入现在都得自大学的資金，所以自从他們不再是教士，因而不再与土地占有相联系之后，也都一直是贊成利息的。每一个阶段都曾有过丰富的理論論据在支持着經济上对自己有利的意见。

柏拉图的烏托邦被亚里士多德根据种种理由而加以批判。首先是非常有趣的闡述，說它把太多的統一性賦予国家，把国家弄成了一个个体。其次就是那种反对柏拉图所提議的废除家庭的論証，这是每个讀者自然而然会想得到的。柏拉图认为只消把“儿子”这个头銜加給所有可能构成亲子关系的同样年紀的人，一个人对于全体人民也就获得了目前人們对他們自己眞正的儿子所具有的那种感情。至于“父亲”这个头銜，也同样如此。反之，亚里士多

德却說，凡是对最大多数的人所共同的东西便最不为人所关心，如果“儿子們”对于許多“父亲們”都是共同的，那么他們就会共同地受人忽視；做一个实际上的表兄弟要比做一个柏拉图意义上的“儿子”还要好得多；柏拉图的計划会使得爱情化成水的。然后就是一种奇异的論証說，既然禁絕情欲是一种德行，那么要求有一种消灭这种德行以及与此相关的罪恶的社会制度就是很可惋惜的事情了(1263b)。于是他就問道，如果妇女是公共的，那么由誰来管家呢？我从前写过一篇文章題名为“建筑与社会制度”，在这篇文章里我曾指出一切想把共产主义和废除家庭这两者結合在一起的人，也必定要提倡人数众多的、有着公共厨房、餐厅和托儿所的公社家庭。这种制度可以描叙为是一种僧院，只是不須要独身罢了。对于实现柏拉图的計划来說，这一点是具有根本意义的，并且这一点比起柏拉图所推荐的其他許多事情来，絕不是更不可能的事情。

柏拉图的共产主义困恼了亚里士多德。他說，那会使人憤恨懶惰的人，并且会造成在同路人之間所常有的那类爭端。如果每个人都关心自己的事情，那就要好得多。財产应該是私有的；但是应該以仁爱来这样教导人民，从而使得財产的使用大部分能成为公共的。仁爱与慷慨都是德行，但是沒有私有制，它們便是不可能的。最后他又告訴我們說，如果柏拉图的計划是好計划，那末早就会有别人想到过这些了。[①] 我并不同意柏拉图，但是如果有任何东西能使我同意柏拉图的話，那就是亚里士多德反对柏拉图的論据了。

---

① 請参看雪梨·史密斯作品中的傻子的演說：“如果这个提議是健全的，薩克逊人会把它放过去嗎？丹麦人会对于它熟視无睹嗎？它会逃得过諾曼人的智慧嗎？”（引文只根据我的記忆）

在談到奴隶制的时候，我們已經看到，亚里士多德不是一个信仰平等的人。纵使承认了奴隶与妇女的服从地位，但所有的公民在政治上究竟应該不应該平等，还仍然是个問題。他說有些人认为这是可以願望的，根据的理由是一切革命的关鍵都在于財产的规定。他反对这种論証說，最大的罪行乃是由于过多而不是由于缺匱；沒有一个人是因为要躲避冻餒才变成为一个暴君的。

当一个政府的目的在于整个集体的好处时，它就是一个好政府；当它只顾及自身时，它就是一个坏政府。有三种政府是好的：即，君主制、貴族制和立宪政府（或者共和制）；有三种政府是坏的：即，僭主制、寡头制和民主制。还有許多种混合的中間形式。并且还須指出，好政府和坏政府是被当权者的道德品质所规定的，而不是被宪法的形式所规定的。可是，这只有部分的眞确性。貴族制就是有德的人的統治，寡头制就是富人的統治，而亚里士多德并不认为德行与財富是严格的同义語。亚里士多德按照中庸之道的学說所主张的乃是，适度的資产才最能够与德行結合在一起："人类并不借助于外在的財貨才能获得或者保持德行，反而是外在的財富要借助于德行；幸福无論是存在于快乐，还是存在于德行，还是兼存于这两者，往往总是在那些在自己的心灵上与性格上有着最高度的教养却只有适度的身外財富的人們的身上才能够找得到，而不是在那些具有多得无用的身外財貨却缺少高尙品质的人們的身上找到的"（1323a 与 b）。因此最好的人的統治（貴族制）与最富的人的統治（寡头制）二者之間是有区别的，因为最好的人往往只有适度的財富。民主制与共和制之間——除了政府的伦理差异而外——也是有区别的，因为亚里士多德所称之为"共和制"的，保留着有某种寡头制的成份在內（1293b）。但是君主制与僭主制之間的唯一区别則只是伦理的。

他强调要以統治政党的經济地位来区别寡头制与民主制：当富人完全不考虑到穷人而統治的时候便是寡头制，当权力操在貧困者的手里而他們不顾及富人的利益时便是民主制。

君主制比貴族制更好，貴族制比共和制更好。但是最好的一腐化就成为最坏的；因此僭主制就比寡头制更坏，寡头制就比民主制更坏。亚里士多德就以这种方式达到了一种有限度的为民主制进行辯护；因为絕大多数的实际政府都是坏的，所以在实际的政府中，民主制倒也許是最好的。

希腊人的民主概念在許多方面要比我們的更极端得多：例如亚里士多德說，选举行政官的办法是寡头制的，而用抽签来任命行政官才是民主的。在极端的民主制里公民大会是高于法律之上的，并且独立地决定每一个問題。雅典的法庭是由抽签选出来的大量公民所組成的，而不需任何法学家来帮忙；这些人当然易于被雄辯或者党派的感情所左右。所以当他批評民主制的时候，我們必須理解他所指的乃是这种东西。

亚里士多德对于革命的原因曾有长篇的討論。在希腊，革命的頻繁就象已往在拉丁美洲一样，所以亚里士多德有着丰富的經驗可以引征。革命主要的原因，則是寡头派与民主派的冲突。亚里士多德說民主制产生于一种信念，即同等自由的人們应当在一切方面都是平等的；而寡头制則产生于一种事实，即在某些方面优异的人要求得过多。两者都有一种正义，但都不是最好的一种。“因此只要两党在政府中的地位与他們所預想的观念不相符，他們就会掀起革命”(1301a)。民主的政府比寡头制更不容易有革命，因为寡头們彼此之間可以起糾紛。寡头們似乎都是些精力旺盛的傢伙們。他告訴我們說，在有些城邦里寡头們宣誓說：“我要做一个人民之敌，我要竭尽全力設法来对他們加以一切的伤害”。今天的

反动派可就沒有这么坦白了。

防止革命所必須的三件事情就是：政府的宣传教育，尊重法律（哪怕是在最小的事情上），以及法律上与行政上的正义，也就是說“按比例的平等并且使每一个人都享受自己的所有”（1307a，1307b，1310a）。亚里士多德似乎从未体会到过“按比例的平等”的困难。如果这就是真的正义，那末比例就必須是德行的比例。可是德行是难于衡量的，而且是一件具有党性争論的事情。所以在政治的实践上，德行总是傾向于以收入来衡量的；亚里士多德企图在貴族制与寡头制之間所做的那种区别，唯有在有着根深蒂固的世袭貴族的地方才是可能的。纵使是那样，但一旦有了一个巨大的富人阶級而又非貴族阶級的时候，也就必須让他們享有政权，以免他們酿成一場革命。但除非是在土地几乎是唯一的財富来源的地方，否則的話世袭的貴族制是决不可能长期保持他們的权力的。一切社会的不平等，从长远看来，都是收入上的不平等。拥护民主制的一部分論据就是：想要根据財富以外的任何其他优点而奠定的“按比例的正义”的任何企图都必然是要破灭的。为寡头制而辯护的人們声称收入是与德行成比例的；先知說他从来沒有看见过一个正直的人討飯；而亚里士多德則认为善人获得的恰好是他自己的收入，既不太多也不太少。但是这些观点都是荒謬的。除非是絕对的平等，此外任何一种“正义”在实践上都得酬报某种与德行迥然不同的品质，因此都是应該加以譴責的。

关于僭主制有一节是非常有趣的。一个僭主渴望財富，而一个君主则渴望荣誉。僭主的卫兵是雇佣兵，而君主的卫兵則是公民。僭主們絕大部分都是煽惑者，他們是由于允諾保护人民反对貴族而获得权力的。亚里士多德以一种譏諷的、馬基雅弗利式的語調闡述了一个僭主要想保持权力时，必須做些什么事情。一个僭

主必須防止任何一个有特殊才干的人脫穎而出，必要时得采用死刑与暗杀。他必須禁止公共会餐、聚会以及任何可以产生敌对感情的教育。絕不許有文艺集会或討論。他必須防止人民彼此很好地互相了解，必須强迫人民在他的城門前过着公共的生活。他应該雇用象叙拉古女偵探那类的暗探。他必須散播糾紛幷使他的臣民穷困。他应該使人民不断从事巨大的工程，如象埃及国王建造金字塔的那种做法。他也应該授权給女人和奴隶，使他們也都成为告密者。他应該制造战爭，为的是使他的臣民永远有事要做，幷且永远需要有一个領袖(1313a 与 b)。

全书里唯有这段話是对于今天最适用的一段話，思想起来不禁令人黯然。亚里士多德結論說，对一个僭主来說，沒有什么罪恶是太大的。然而，他說还有另一种方法可以保存僭主制，那就是要有节制以及伪装信仰宗教。但是他幷沒有决定哪一种方法可以証明是更为有效。

有一段很长的論証用以証明对外征服幷不是国家的目的，从而揭示了許多人都采取的是帝国主义者的观点。确实也有一种例外：征服“天生的奴隶”是正确的而且是正当的。在亚里士多德的观点里，这就可以証明对野蛮人的战爭是正当的，但对希腊人的战爭则是不正当的；因为沒有一个希腊人是天生的奴隶。一般說来，战爭仅仅是手段而不是目的；因此一个城邦处于孤立的不可能进行征服的局势之下，也可以是幸福的。生存于孤立之中的国家也幷不必須消极无为。神和全宇宙就都是积极活动着的，尽管他們也不可能进行对外的征服。所以一个国家所应該追求的幸福就不应該是战爭，而应該是和平的活动，尽管战爭有时也可以是达到幸福的必要手段。

这就引到了一个問題：一个国家应該有多么大？他告訴我們

說，大城邦永远是治理不好的，因为人数过多就不能有秩序。一个国家应該是大得足够多少可以自給，但是又不应該过大而不能实行宪政。一个国家应該小得足以使公民們能认識彼此的性格，否則选举与訴訟就不能做得公正。領土应該小得从一个山頂上就足以把它的全貌一览无余。他旣然告訴我們說国家应該自足自給(1326b)，但又說国家应該有进出口貿易(1327a)，这就似乎不能自圓其說了。

靠工作为生的人不应該允許有公民权。"一个公民不应該过一个匠人的或者商人的生活，因为这样一种生活是不光彩的，是与德行相违反的"。公民也不应該是农人，因为他們必須要有閑暇。公民們应該有財产，但是庄稼汉則应該是来自其他种族的奴隶(1330a)。他告訴我們說，北方的种族是精力充沛的，而南方的种族則是聰明智慧的。所以奴隶应該是南方的种族，因为如果他們要是精力充沛的話，那就不大便当了。唯有希腊人才旣是精力充沛的而又是聰明智慧的；他們治理得比野蛮人好得多，如果他們团結起来，就能够統治全世界(1327b)。人們也許可以期待，在这一点上总該提到亚历山大了吧，但是一个字也沒有提到。

关于国家的大小，亚里士多德在不同的程度上也犯了許多近代自由主义者所犯的同样錯誤。一个国家必須能够在战争中保卫住它自己，而且甚至于还須沒有很大的困难就能保卫住它自己，如果任何一种自由的文化想要能生存下去的話，而这要求一个国家究竟有多么大，那就得取决于战争的技术与工业了。在亚里士多德那时，城邦已經过时了，因为它已不能抵抗馬其頓而保卫住它自己了。在我們今天，則整个的希腊包括馬其頓在內，在这种意义上都是过时了的，正象最近所已經証明的那样。[1] 今天要主张希腊或

① 本文写于一九四一年五月。(按当时希腊被納粹德国所占領。——譯者)

者任何其他小国完全独立，那就正象是主张一个其領域站在高处就可以一览无余的城市要完全独立，是一样地枉然无益。除非一个国家或同盟由于其自身的努力，就能强大得足以击退一切外来的征服企图，否則的話就不可能有眞正的独立。而要滿足这一要求，就絕不能比美国和大英帝国加在一起更小；而且甚至于就連这，也許还会是一个太小的单元呢。

«政治学» 这部书就其传到我們今天的形式看来是沒有完成的，它最后以討論教育而告終結。教育当然仅仅是为着那些将要成为公民的孩子們；奴隶們也可以教以有用的技术，例如烹調之类，但这并不是教育的一部分。公民应該造就得适合于他自己所生存于其下的那种政府形式，因此就应該視該城邦是寡头制还是民主制而有所不同。然而在这一討論里，亚里士多德假定公民們全都享有政权。孩子們应当学习对他們有用的东西，但不能庸俗化；例如不应該教給他們以任何歪曲身体形象的技术，或者是能使他們挣錢的技术。他們应該适度地从事体育鍛炼，但是不能达到获得职业性的技术的地步；受訓参加奧林匹克运动会的孩子們的健康是受到了損害的，那些在幼时曾經是胜利者的人到了成人以后几乎很少再能成为胜利者的这一事实，就可以說明这一点。孩子們应該学习画图，为的是能欣賞人身的美；也应該教导他們能欣賞那些表现道德观念的繪画与雕刻。他們可以学习唱歌和演奏乐器，使自己能够有品評地享受音乐，但又不足以成为技术熟练的演奏者；因为自由人除非喝醉了酒的时候，是不会奏乐或唱歌的。当然他們必須学习讀书和写字，尽管这些也是有用的技术。但是教育的目的乃是“德行”，而不是有用。亚里士多德所指的“德行”，他已經在«伦理学»一书里告訴过我們了，而他在这部书里又反复地加以引征。

亚里士多德在他"政治学"一书里的基本假設，与任何近代作家的基本假設都大大不同。依他看来，国家的目的乃是造就有文化的君子——即，把貴族精神与爱好学艺結合在一起的人。这种結合以其最高度的完美形式存在于白里克里斯时代的雅典，但不是存在于全民中而只是存在于那些生活优裕的人們中間。到白里克里斯的最后年代，它就开始解体了。沒有文化的群众攻击白里克里斯的朋友們，而他們也就不得不以阴謀、暗杀、非法的专制以及其他并不很君子的方法来保卫富人的特权。苏格拉底死后，雅典民主制的顽固性削弱了；雅典仍然是古代文化的中心，但是政治权力則轉移到了另外的地方。在整个古代的末期，权力和文化通常是分开来的：权力掌握在粗暴的軍人手里，文化則属于軟弱无力的希腊人，并且常常还是些奴隶們。这一点在罗馬光輝伟大的日子里只是部分如此，但是在西賽罗以前和在馬尔庫斯·奥勒留以后則特別如此。到了野蛮人入侵以后，"君子們"是北方的野蛮人，而文化人則是南方的精細的教士們。这种情形多多少少一直继續到文艺复兴的时代，到了文艺复兴，俗人才又开始掌握文化。从文艺复兴以后，希腊人的由有文化的君子来执政的政治观，就逐漸地日益流行起来，到十八世紀达到了它的頂点。

但各种不同的力量終于結束了这种局面。首先是体现于法国大革命及其余波的民主制。自从白里克里斯的时代以后，有文化的君子們就必須保卫自己的特权而反对群众；而且在这个过程之中，他們就不再成其为君子也不再有文化。第二个原因是工业文明的兴起带来了一种与传統文化大为不同的科学技术。第三个原因是群众的教育給了人們以閱讀和写字的能力，但并沒有給他們以文化；这就使得新型的煽动者能够进行新型的宣传，就象我們在独裁制的国家里所看到的那样。

因此，好也罢、坏也罢，有文化的君子的日子是一去不复返了。

第二十二章 亚里士多德的邏輯

亚里士多德的影响在許多不同的領域里都非常之大，但以在邏輯学方面为最大。在古代末期当柏拉图在形而上学方面享有至高无上的地位时，亚里士多德已經在邏輯方面是公认的权威了，并且在整个中世紀他都始終保持着这种地位。到了十三世紀，基督教哲学家又在形而上学的領域中也把他奉为是至高无上的。文艺复兴以后，这种至高无上的地位大部分是丧失了，但在邏輯学上他仍然保持着至高无上的地位。甚至于直到今天，所有的天主教哲学教师以及其他許多的人仍然在頑固地反对近代邏輯的种种新发现，并且以一种奇怪的坚韌性在坚持着已經是确凿无疑地象托勒密的天文学那样过了时的一种体系。这就使我們很难对亚里士多德做到历史的公平了。他今天的影响是如此之与明晰的思維背道而馳，以致我們很难想到他对所有他的前人(包括柏拉图在內)做出了多大的进步，或者說，如果他的邏輯著作曾經是继續进展着，而不是(象事实上那样)已經到了一个僵死的結局并且继之以两千多年的停滞不前的話，它仍然会显得多么地值得贊叹。在談到亚里士多德的前人的时候，当然并沒有必要提醒讀者說，他們并非逐字逐句都是充滿灵感的；所以我們尽可以贊美他們的才能，而不必被人认为就是贊成他們的全部学說。与此相反，亚里士多德的学說，尤其是在邏輯学方面，則直到今天仍然是个战場，所以就不能以一种純粹的历史精神来加以处理了。

亚里士多德在邏輯学上最重要的工作就是三段論的学說。一

个三段論就是一个包括有大前提、小前提和結論三个部分的論証。三段論有許多不同的种类，其中每一种經院学者都給起了一个名字。最为人所熟知的就是称为"Barbara"①的那一种：

凡人都有死（大前提）。

苏格拉底是人（小前提）。

所以：苏格拉底有死（結論）。

或者：凡人都有死。

所有的希腊人都是人。

所以：所有的希腊人都有死。

（亚里士多德并沒有区别上述的这两种形式，我們下面就可以看到这是一个錯誤。）

其他的形式是：沒有一条魚是有理性的，所有的沙魚都是魚，所以沒有一条沙魚是有理性的。（这就叫做"Celarent"②）

凡人都有理性，有些动物是人，所以有些动物是有理性的。（这就是叫做"Darii"③）

沒有一个希腊人是黑色的，有些人是希腊人，所以有些人不是黑色的。（这就叫做"Ferio"④）

这四种就构成"第一格"；亚里士多德又增加了第二格和第三格，經院学者又增加上了第四格。已經証明了后三格可以用各种办法都归結为第一格。

① 此处的三段都是全称肯定，即AAA的形式，其所以称为Barbara，是因为这个字的三个元音都是A。——譯者

② 此处的三段是全称否定、全称肯定与全称否定即E、A、E的形式，其所以称为Celarent，是因为这个字的三个元音是E、A、E。——譯者

③ 此处的三段是全称肯定、特称肯定与特称肯定，即A、I、I的形式，其所以称为Darii，是因为这个字的三个元音是A、I、I。——譯者

④ 此处的三段是全称否定、特称肯定与特称否定，即E、I、O的形式，其所以称为Ferio，是因为这个字的三个元音是E、I、O。——譯者

从一个单一的前提里可以做出几种推論来。从“有些人有死”，我們可以推論說“有些有死的是人”。按照亚里士多德的說法，这也可以从“凡人都有死”里面推論出来。从:“沒有一个神有死”，我們可以推論說“沒有一个有死的是神”，但是从“有些人不是希腊人”幷不能得出来“有些希腊人不是人”。

除上述的这些推論而外，亚里士多德和他的后继者們又认为，一切演繹的推論如果加以严格地叙述便都是三段論式的。把所有各种有效的三段論都摆出来，并且把提出来的任何論証都化为三段論的形式，这样就应該可能避免一切的謬誤了。

这一体系乃是形式邏輯的开端，并且就此而論則它既是重要的而又是值得贊美的。但是作为形式邏輯的結局而不是作为形式邏輯的开端来考慮，它就要受到三种批評了:

(1) 这一体系本身之內的形式的缺点。

(2) 比起演繹論証的其他形式来，对于三段論式估价过高。

(3) 对于演繹法之作为一种論証的形式估价过高。

关于这三种批評的每一种，我們都必須說几句話。

(1) 形式的缺点　让我們从下列的两个陈述开始:“苏格拉底是人”和“所有的希腊人都是人”。我們有必要在这两者之間做出严格的区别来，这是亚里士多德的邏輯所不曾做到的。“所有的希腊人都是人”这一陈述通常被理解为蘊涵着: 有希腊人存在;若沒有这一蘊涵則某些亚里士多德的三段論式就要无效了。例如:

“所有的希腊人都是人，所有的希腊人都是白色的，所以有些人是白色的”。如果有希腊人存在，而不是不存在;則这个三段論便是有效的。但假如我要說:

“所有的金山都是山，所有的金山都是金的，所以有些山是金的”，我的結論就会是錯誤的了，尽管在某种意义上我的前提可以

說都是眞的。所以如果我們要說得明白，我們就必須把“所有的希腊人都是人”这一陈述分为两个，一个是說“有希腊人存在”，另一个是說“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”。后一陈述純粹是假設的，它并不蘊涵着有希腊人的存在。

这样，“所有的希腊人都是人”这一陈述就比“苏格拉底是人”这一陈述，在形式上更为复杂得多。“苏格拉底是人”以“苏格拉底”作为它的主詞，但是“所有的希腊人是人”并不以“所有的希腊人”作为它的主詞；因为无論是在“有希腊人存在”这一陈述里，还是在“如果有任何东西是一个希腊人，那么它就是一个人”这一陈述里，都并沒有任何有关“所有的希腊人”的东西。

这种純形式的錯誤，是形而上学与认識論中許多錯誤的一个根源。让我們考察一下，我們关于下列两个命題的知識的情形：“苏格拉底有死”和“凡人都有死”。为了要知道“苏格拉底有死”的眞实性，我們大多数人都滿足于依靠见証；但是如果见証是可靠的，則它就必然要把我們引回到某一个认得苏格拉底、并亲眼看到他死亡的人那儿去。这个被人目睹的事实——苏格拉底的屍体——再加上这就叫作“苏格拉底”的那种知識，便足以向我們保証苏格拉底的死。但是当談到“所有的人都有死”的时候，情形就不同了。我們有关这类普遍命題的知識的問題，是一个非常困难的問題。有时候它們仅仅是文辞上的：“所有的希腊人都是人”之为我們所知，乃是因为并沒有任何东西可以称为“一个希腊人”，除非那个东西是一个人。这类的普遍陈述可以从字典里得到肯定；但它們除了告訴我們怎样用字而外，并沒有告訴我們有关世界的任何东西。但是“所有的人都有死”却并不属于这一类；一个不死的人在邏輯上并沒有任何自相矛盾之处。我們根据归納法而相信这个命題，是因为并沒有可靠的証据說一个人能活到（比如說）150

岁以上；但是这只能使这个命题成为或然的，而并不能成为确切无疑的。只要当有活人存在的时候，它就不可能是确切无疑的。

形而上学的錯誤出自于假設“所有的人”是“所有的人都有死”的主詞，与“苏格拉底”是“苏格拉底有死”的主詞，这两者有着同一的意义。它使人可能认为在某种意义上，“所有的人”所指的与“苏格拉底”所指的是同一类的一种整体。这就使得亚里士多德說，种类在某种意义上也就是实质。亚里士多德很謹愼地在限定这一陈述，但是他的弟子們，尤其是蒲尔斐利，却表现得沒有这么細心。

由于这一錯誤亚里士多德便陷入了另一种錯誤，他以为一个謂語的謂語可以成为原来主詞的謂語。假設我說“苏格拉底是希腊人，所有的希腊人都是人”；亚里士多德便以为“人”是“希腊人”的謂語，而“希腊人”又是“苏格拉底”的謂語，于是显然可见“人”就是“苏格拉底”的謂語。但事实上，“人”并不是“希腊人”的謂語。名字与謂語之間的区别，或者用形而上学的語言来說也就是个体与共相之間的区别，就这样被他抹煞了，这給哲学带来了多灾多难的后果。所造成的混乱之一就是，設想只具有一个成員的类也就等于那一个成員。这就使人对于一这个数目不可能有一种正确的理論，并且造成了无穷无尽的有关于“一”的坏形而上学。

（2）对于三段論式估价过高　三段論式仅仅是演繹論証中的一种。数学完全是演繹的，但在数学里面三段論几乎从来也不曾出现过。当然我們有可能把数学論証重行写成三段論的形式，但是那就会成为非常矫揉造作的了，而且也并不会使之更能令人信服。以算学为例：假設我买了价值四元六角三分錢的东西，付出了一张五元的鈔票，那么应該找給我多少錢呢？把这样一个簡单的数字写成三段論的形式便会是荒謬絕伦的了，而且还会掩蔽了这一

論証的眞实性质。此外，在邏輯里面也有非三段論式的推論，例如:“馬是一种动物,所以馬的头是一种动物的头”。事实上，有效的三段論仅只是有效的演繹法的一部分，它对于其他的部分并沒有邏輯的优先权。想賦予演繹法中的三段論以首要地位的这种企图,就在有关数学推理的性质这个問題上把哲学家們引入了歧途。康德看出了数学并不是三段論式的，便推論說数学使用了超邏輯的原則；然而他却认为超邏輯的原則和邏輯的原則是同样确实可靠的。康德也象他的前人一样，由于尊崇亚里士多德而被引入了歧途,尽管是在另一条不同的道路上。

（3）对于演繹法估計过高　对于作为知識来源的演繹法，希腊人一般說来要比近代哲学家賦給了它以更大的重要性。在这一方面,亚里士多德要比柏拉图錯誤得更少一些;他一再承认归納法的重要性,并且他也相当注意这个問題:我們是怎样知道演繹法所必須据之以出发的最初前提的？可是他也和其他的希腊人一样，在他的认識論里給予了演繹法以不适当的重要地位。我們可以同意(比如說)史密斯先生是有死的,并且我們可以很粗疏地說,我們之知道这一点乃是因为我們知道所有的人都有死。但是我們实际所知道的并不是“所有的人都有死”；我們所知道的倒不如說是象“所有生于一百五十年之前的人都有死,并且几乎所有生于一百年之前的人也都有死”这样的东西。这就是我們认为史密斯先生也要死的理由。但是这种論証乃是归納法，而不是演繹法。归納法不象演繹法那样确切可信,它只提供了或然性而沒有确切性;但是另一方面它却給了我們以演繹法所不能給我們的新知識。除了邏輯与純粹数学而外,一切重要的推論全都是归納的而非演繹的;仅有的例外便是法律和神学，这两者的最初原則都得自于一种不許疑問的条文,即法典或者圣书。

除了探討三段論式的«分析前篇»而外，亚里士多德另有一些著作在哲学史上也有相当的重要性。其中之一就是«范畴篇»那个短篇著作。新柏拉图主义者蒲尔斐利給这部书写过一篇注释，这篇注释对于中世紀的哲学有很显著的影响；但是目前还是让我們撇开蒲尔斐利而只限于談亚里士多德。

“范畴”这个字——无論是在亚里士多德的著作里，还是在康德与黑格尔的著作里——其确切涵意究竟指的是什么，我必須坦白承认我始終都不能理解。我自己并不相信在哲学里面“范畴”这一名詞是有用的，可以表示任何明确的观念。亚里士多德认为有十种范畴：即，实体，数量，性质，关系，地点，时間，姿态，状况，活动，遭受。对于“范畴”这一名詞所提到的唯一定义就是：“每一个不是复合的用語”——接着就是上述的一串名单。这似乎是指凡是其意义并不是由別的字的意义所結合而成的每一个字，都代表着一种实体或一种数量等等。但是并沒有提到編排这十种范畴的名单所根据的是一种什么原則。

“实体”首先就是既不能用以叙說主詞而且也不出现于主詞的东西。当一个事物尽管不是主詞的一部分，但沒有主詞就不能存在时，我們就說它是“出现于主詞”。这里所举的例子是出现于人心之中的一些文法知識，以及可以出现于物体的某一种白色。实体，在上述的主要意义上，便是一个个体的物或人或动物。但是在次要的意义上，則一个种或一个类——例如“人”或者“动物”——也可以叫作一个实体。这种次要的意义似乎是站不住脚的，而且到了后代作家們的手里，更为許多坏的形而上学大开方便之門。

«分析后篇»大体上是探討一个曾使得每一种演繹的理論都感到棘手的問題，那就是：最初的前提是怎样得到的？既然演繹法必須从某个地点出发，我們就必須从某种未經証明的东西而开始，而

这种东西又必须是以証明以外的其他方式而为我們所知的。我不准备詳細闡述亚里士多德的理論，因为它有賴于*本质*这个概念。他說，一个定义就是对于一件事物的本质性质的陈述。本质这一概念是自从亚里士多德以后直迄近代的各家哲学里的一个核心部分。但是我的意见则认为它是一种糊涂不堪的概念，然而它的历史重要性却需要我們对它談几句話。

一件事物的"本质"看来就是指"它的那样一些性质，这些性质一經变化就不能不丧失事物自身的同一性"。苏格拉底可以有时候愉悦，有时候悲哀；有时候健康，有时候生病。旣然他可以变化这些性质而又不失其为苏格拉底，所以这些就不属于他的本质。但是苏格拉底是人则应該认为是苏格拉底的本质的东西，尽管一个信仰灵魂輪迴的毕达哥拉斯派不会承认这一点。事实上，"本质"的問題乃是一个如何用字的問題。我們在不同的情况下对于多少有所不同的事件使用了同一的名字，我們把它們认为是一个单一的"事物"或"人"的許多不同的表现。然而事实上，这只是口头上的方便。因而苏格拉底的"本质"就是由这样一些性质所組成的，缺乏了这些性质我們就不会使用"苏格拉底"这个名字。这个問題純粹是个語言学的問題：一个*字*可以有本质，但是一件*事物*则不能有本质。

"实体"的概念也象"本质"的概念一样，是把純属語言学上方便的东西轉移到形而上学上面来了。我們在描述世界的时候发现把某一些事情描写为"苏格拉底"一生中的事件，把某一些其他的事情描写为"史密斯先生"一生中的事件，是很方便的事。这就使我們想到"苏格拉底"或者"史密斯先生"是指某种經历了若干年代而持久不变的东西，并且在某种方式下要比对他所发生的那些事件更为"坚固"、更为"眞实"。如果苏格拉底有病，我們就想苏格拉

底在别的时候是健康的，所以苏格拉底的存在与他的疾病无关；可是另一方面，疾病也必需某个人有病。但是虽然苏格拉底并不必須有病，然而却必須有着某种东西出现于他，假如他要被人认为是存在的話。所以他实际上并不比对他所发生的那些事情更为“坚固”。

“实体”若是认眞加以考虑的話，实在是个不可能避免种种困难的概念。实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我們抽掉了这些性质而試图想象实体本身的时候，我們就发现剩下来的便什么也沒有了。再用另一种方式来說明这个問題：区别一种实体与另一种实体的是什么呢？那并不是性质的不同，因为按照关于实体的那种邏輯来說，性质的不同要先假定有关的两种实体之間有着数目的差异。所以两种实体必須刚好是二，而其本身又不能以任何方式加以区别。那么，我們究竟怎样才能发现它們是二呢？

事实上，“实体”仅仅是把事件聚集成堆的一种方便的方式而已。我們关于史密斯先生能知道什么呢？当我們看他的时候，我們就看到一套顏色；当我們听他說話的时候，我們就听到一串声音。我們相信他也象我們一样地有思想和感情。但是离开了这些事件而外，史密斯先生又是什么呢？那只是純粹想象中的一个鈎子罢了，各个事件就都被想象为是挂在那上面的。但事实上它們并不需要有一个鈎子，就象大地并不需要馱在一个大象的背上一样。用地理区域做一个类比的話，任何人都能看出象（比如說）“法兰西”这样一个字仅不过是語言学上的方便，在它的各个部分之外与之上并沒有另一个东西是叫做“法兰西”的。“史密斯先生”也是如此；它是一堆事件的一个集合名字。如果我們把它当作是任何更多的东西，那么它就是指某种完全不可知的东西了，因此对于表

现我們所知道的东西来說就并不是必需的。

“实体”一言以蔽之，就是由于把由主詞和謂語所构成的語句結构轉用到世界結构上面来，而形成的一种形而上学的錯誤。

我的結論是：我們在这一章里所探討过的亚里士多德的学說乃是完全錯誤的，只有三段論式的形式理論是例外，而那又是无关重要的。今天任何一个想学邏輯的人，假如要去念亚里士多德或者是他的哪一个弟子的話，那就簡直是在浪費时間了。可是，亚里士多德的邏輯著作还是表现了伟大的能力的，并且是会对人类有用的，假如这些著作能在一个知識創造力仍然旺盛的时代里出世的話。然而不幸的是，它們正是在希腊思想創造期的結束时才出世的，因而便被人当作是权威而接受了下来。等到邏輯的創造性复兴起来的时候，两千年的統治地位已經使得亚里士多德很难于推翻了。实际上在全部的近代史上，科学、邏輯与哲学每进一步都是冒着亚里士多德弟子們的反对而爭取来的。

第二十三章　亚里士多德的物理学

在这一章里我准备考察亚里士多德的两部书，一部书叫作«物理学»，另一部书叫作«論天»。这两部书是密切联系着的；第二部书的論証就是从第一部书所留下来的論点开始的。两部书都极其有影响，并且一直統治着科学直到伽利略的时代为止。象“第五种本质”、“月球以下”这些名詞，就都是从这两部书所表达的理論里得来的。因此哲学史家就必須研究这两部书，尽管事实上以近代科学的眼光看来，其中几乎沒有一句話是可以接受的。

要理解亚里士多德的——正如要理解大多数希腊人的——物

理学观点，就必須了解他們在想象方面的背景。每一个哲学家除了他向世界所提出的正式体系而外，还有着另一种更簡单得多的、可能为他自己所完全不曾察觉到的体系。纵使他察觉到它，或許他认識到这是行不通的；所以他就把它隐藏起来而提出某种更为詭辯的东西，他相信那种东西，因为那种东西有似于他的未曾加工的体系，他也要求别人接受那种东西，因为他相信他已經把它弄得不可能再加以反駁了。这种詭辯是靠着对反駁的反駁而达到的，但是单凭这一点却是永远也得不出正面的結果来的：那最多只表明一种理論可能是眞的，但却非必定是眞的。正面的結果（无論一个哲学家所意識到的是何等地微少）都是从他想象之中預先就有的观念里面，或者是如桑塔雅那所称之为"动物的信仰"里面得来的。

关于物理学，亚里士多德在想象方面的背景与一个近代学者在想象方面的背景是大不相同的。今天一个小孩子一开始就学力学，力学这个名字的本身就提示着机械。[①] 他已經习惯于汽車和飞机了；甚至在他下意識想象的最深处，他也决不会想到一辆汽車里会包含有一种馬，或者一架飞机的飞行乃是因为它的两翼是一只具有神奇力量的飞鳥的两翼。动物，在我們对于世界的想象图画里，已經丧失了它們的重要性；人在这个世界里，已經比較能独立地作为是一个大体上无生命而且大致能够馴服的物质环境的主人了。

对于企图对运动作出科学解說的希腊人来說，除了少数象德謨克里特和阿几米德那样的天才情况而外，純粹的力学观点几乎从来也不曾得到过暗示。看来只有两套现象才是重要的，即动物的运动与天体的运动。在近代科学家看来，动物的身体是一架非常精致的、具有异常复杂的物理-化学結构的机械；每一项科学的

① 力学 mechanics、机械 machine。——譯者

新发见都包含着动物与机械之間的表面鴻沟的縮小。但在希腊人看来，則把显然是无生命的运动同化在动物的运动里面，却似乎更为自然。今天一个小孩子仍然在用自身能不能运动的这一事实，来区别活的动物与其他的东西；在許多的希腊人看来，特别是在亚里士多德看来，这一特点本身就提示了物理学的普遍理論的基础。

但是天体又是怎样的呢？天体与动物的不同就在于它們运动的规則性，但这可能仅仅是由于它們优异的完美性所致。每一个希腊哲学家无論成年以后是怎样想法，但都是从小就被教导要把日月看作是神的；阿那克薩哥拉曾被人控訴为不敬神，就因为他教导說日和月并不是活的。当一个哲学家不再把天体的本身看作是神明的时候，他就会把天体想成是由一位具有希腊人的爱好秩序与几何的簡捷性的神明意志在推动着；这也是十分自然的。于是一切运动的最后根源便是“意志”：在地上的便是人类与动物的随心所欲的意志，在天上的則是至高无上的設計者之永恒不变的意志。

我并不提示說，这一点就可以适用于亚里士多德所談到的每一个細节。我所要提示的是，这一点提供了亚里士多德在想象方面的背景，并且代表着（当他着手研究时）他会希望是眞实的那种东西。

談过了这些引言之后，就让我們来考察亚里士多德确实說过些什么。

在亚里士多德的著作里，物理学（physics）这个字乃是关于希腊人所称为“phusis”（或者“physis”）的科学；这个字被人譯为“自然”，但是并不恰好等于我們所賦給“自然”这个字的意义。我們仍旧在說“自然科学”与“自然史”，但是“自然”其本身，尽管它是一个很含糊的字，却很少正好意味着“phusis”的意义。“phusis”是与生长有关的；我們可以說一个橡子的“自然”（“性质”）就是要长成

为一棵橡树，在这种情况下我們就是以亚里士多德的意义在使用这个字的。亚里士多德說，一件事物的“自然”(“性质”)就是它的目的，它就是为了这个目的而存在的。因而这个字具有着一种目的論的涵义。有些事物是自然存在的，有些事物則是由于别的原因而存在的。动物、植物和单純的物体(原素)是自然存在的；它們具有一种內在的运动原則。(被譯作“运动”的这个字，有着比“移动”更为广泛的意义；除了移动而外，它还包括着性质的变化或大小的变化。)自然是运动或者靜止的根源。如果事物具有这种的內在原則，它們便“具有自然(性质)”。“按照自然”这句成語，就适用于这些事物及其本质的属性。(正是由于这种观点，所以“不自然”就用以表示譴責。)自然存在于形式之中而不是存在于质料之中；凡是潛存的血肉就都还不曾获得它自己的自然(性质)，唯有当一件事物达到充分发展的时候，它才更加是它自己。整个的这一观点似乎是由生物学所启发的：橡子就是一顆“潛存”的橡树。

自然是属于为了某种东西的緣故而起作用的那类原因的。这就引到了一場关于自然并沒有目的而只是由于必然而行动着的那种观点的討論；与此相关，亚里士多德还討論了为恩培多克勒所教导过的那种形式的适者生存的学說。他說这不可能是对的，因为事物是以固定的方式而发生的，并且当一个系列完成的时候，則此前的一切步驟就都是为了这个目的的。凡是“由于連續不断的运动，从一个內在的原則发源而达到某种完成”(199b)的东西都是“自然的”。

整个这一“自然”观，尽管它似乎是很值得称道地能适用于解释动物与植物的生长，但在历史上却成了科学进步的最大障碍，并且成了伦理学上許多坏东西的根源。就这后一方面而論，它至今仍然是有害的。

亚里士多德告訴我們說，运动就是潛存着的东西正在实现。这一观点除了有許多缺点而外，并且也与移动的相对性不相容。当A相对于B而运动的时候，B也就相对于A而运动；要說这两者之中有一个是运动的而另一个是靜止的，这乃是毫无意义的話。当一条狗抓到一块骨头的时候，常識上似乎以为狗是在运动而骨头則是靜止的（直到骨头被抓住时为止），并且以为运动有一个目的，即要实现狗的"自然"（"性质"）。但实际的情形却是，这种观点并不能应用于死的物质；并且对于科学的物理学的要求来說，"目的"这一概念是完全沒有用处的，任何一种运动在严格的科学意义上，都只能是作为相对的来加以处理。

亚里士多德反对留基波和德謨克里特所主张的眞空。随后他就过渡到一場頗为奇特的关于时間的討論。他說可能有人說时間是并不存在的，因为时間是由过去和未来所組成的，但是过去已經不复存在而未来又尙未存在。然而，他反对这种观点。他說时間是可以計数的运动。（我們不淸楚，他为什么要把計数看成是根本性的）。他继續說我們很可以問道，旣然除非是有一个人在計数，否則任何事物便不可能計数，而时間又包含着計数；那末时間若不具有灵魂究竟能不能存在呢？看来亚里士多德似乎把时間想成是許多的时日或岁月。他又說有些事物就其并不存在于时間之內的意义而言，則它們是永恒的；他所想到的大概也是数目之类的东西。

运动一直是存在着的，并且将永远存在；因为沒有运动就不能有时間，并且除了柏拉图而外，所有的人都同意时間不是被創造的。在这一点上，亚里士多德的基督教后学們却不得不和亚里士多德的意见分道揚鑣了，因为圣經告訴我們說宇宙是有一个开始的。

《物理学》一书以关于不动的推动者的一段論証而告結束，这

一点我們在談到《形而上学》时已經考察过了。有一个不动的推动者在直接造成着圓运动。圓运动是原始的一种运动，并且是唯一能够继續无限的一种运动。第一推动者旣沒有部分也沒有大小，并且存在于世界的周围。

达到了这个結論之后，我們再来看天体。

《論天》这篇著作里提出了一种簡单愉快的理論。在月亮以下的东西都是有生有灭的；自月亮而上的一切东西，便都是不生不灭的了。大地是球形的，位于宇宙的中心。在月亮以下的領域里，一切东西都是由土、水、气、火四种元素构成的；但是另有一个第五种的元素是构成天体的。地上元素的自然运动是直綫运动，但第五种元素的自然运动则是圓运动。各层天都是完美的球形，而且越到上层的区域就越比下层的区域来得神圣。恒星和行星不是由火构成的，而是由第五种元素构成的；它們的运动乃是由于它們所附着的那些层天球在运动的緣故。（这一切都以詩的形式表现在但丁的《天堂篇》里。）

地上的四种元素并不是永恒的，而是彼此互相产生出来的——火就其自然运动乃是向上的这种意义而言，便是絕对的輕；土则是絕对的重，气是相对的輕，而水则是相对的重。

这种理論給后代准备下了許多的困难。被人认为是可以毁灭的彗星就必須划归到月亮以下的区域里面去了，但是到了十七世紀人們却发见彗星的軌道是围繞着太阳的，并且很少能象月亮距离得这么近。既然地上物体的自然运动是直綫的，所以人們就认为沿水平方向发射出去的抛射体在一定时間之內是沿着水平方向而运动的，然后就突然开始垂直向下降落。伽利略发见抛射体是沿着抛物綫而运动的，这一发见吓坏了他的亚里士多德派的同事們。哥白尼、开普勒和伽利略在奠定地球不是宇宙的中心，而是每天自

轉一次、每年繞太阳旋轉一周的这一观点时，就不得不既要向圣經作战，也同样要向亚里士多德作战了。

我們再来看一个更带普遍性的問題：亚里士多德的物理学与本来系由伽利略所提出的牛頓"运动第一定律"是不相符的。牛頓的运动第一定律說，每个物体如果已經是在运动着的話，則当其自身不受外力作用时就将沿直綫作等速运动。因此就需要有外部的原因，——并不是用以說明运动而是用以說明运动的变化，无論是速度的变化、还是方向的变化。亚里士多德所认为对于天体乃是"自然的"那种圓运动，其实包含着运动方向的不断变化，因此按照牛頓的引力定律，就需要有一种朝向圓心而作用着的力。

最后：天体永恒不毁的这一观点也不得不被人放弃了。太阳和星辰有着悠久的生命，但却不是永远生存的。它們是从星云里生出来的，并且最后不是爆炸就是要冷却而死亡。在可见的世界里，并沒有什么东西是可以免于变化和毁灭的；亚里士多德式的与此相反的信仰，尽管为中世紀的基督徒所接受，其实乃是异教徒崇拜日月星辰的一种产物。

第二十四章 希腊早期的数学与天文学

我在本章里要討論的是数学，并不是由于数学本身的緣故，而是因为它与希腊哲学有关系——有着一种（尤其是在柏拉图的思想里）非常密切的关系。希腊人的卓越性表现在数学和天文学方面的，要比在任何别的东西上面更为明显。希腊人在艺术、文学和哲学方面的成就，其是好是坏可以依据个人的口味来評判；但是他們在几何学上的成就却是无可疑問的。他們从埃及得到了一些东

西，从巴比伦那里得到的則很少；而且他們从这些来源所获得的东西，在数学方面主要地是粗糙的經驗，在天文学方面則是为期非常悠久的观察記录。数学的証明方法，則几乎是完全起源于希腊。

有許多非常有趣的故事——或許并沒有历史眞实性——可以表明，是哪些实际問題刺激了数学的研究。最早的最簡单的故事是关于泰勒斯的，传說他在埃及的时候国王曾要他求出一个金字塔的高度。他等到太阳照出来他自己影子的长度与他的身高相等的时候，就去测量金字塔的影子；这个影子当然就等于金字塔的高度。据說透視定律最初是几何学家阿加塔庫斯为了給伊斯奇魯斯的戏剧画布景而加以研究的。传說是被泰勒斯所研究过的求一只船在海上的距离的問題，在很早的阶段就已經很正确地解决了。希腊几何学所关心的大問題之一，即把一个立方体增加一倍的問題，据說是起源于某处神殿里的祭司們；神諭告訴他們說，神要的一座雕象比他們原有的那座大一倍。最初他們只是想到把原象的尺寸增加一倍，但是后来他們才认識到結果就要比原象大八倍，这比神所要求的要更費錢得多。于是他們就派遣一个使者去见柏拉图，請敎他的学园里有沒有人能解决这个問題。几何学家們接受了这个問題，鉆研了許多世紀，并且附带地产生出了許多可惊可叹的成果。这个問題当然也就是求2的立方根的問題。

2的平方根是第一个有待发现的无理数，这一无理数是早期的毕达哥拉斯派就已經知道了的，并且还发现过种种巧妙的方法来求它的近似值。最好的方法如下：假設有两列数字，我們称之为 a 列和 b 列；每一列都从1开始，每下一步的 a 都是由已經得到的最后的 a 和 b 相加而成；下一个 b 则是由两倍的前一个 a 再加上前一个 b 而构成。这样所得到的最初6对数目就是 (1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99)。在每一对数目

里，$2a^2-b^2$都是1或者是-1。于是$\frac{b}{a}$就差不多是2的平方根，而且每下一步都越发地与之接近。例如，讀者們将会滿意地发见，99/70的平方是非常之接近于与2相等的。

普洛克魯斯描述过毕达哥拉斯——此人永远是个頗为蒙朧的人物——乃是第一个把几何学当作一种学艺的人。許多权威学者，包括湯姆斯・希斯①爵士在內，都相信毕达哥拉斯或許曾发见过那个以他的名字命名的定理；那个定理是說在一个直角三角形中，弦的平方等于两夹边的平方之和。无論如何，这个定理是在很早的时期就被毕达哥拉斯派所知道了的。他們也知道三角形的內角之和等于两个直角。

除了2的平方根之外，其他的无理数在特殊的例子里也曾被与苏格拉底同时代的狄奥多罗斯研究过，并且曾以更为普遍的方式被与柏拉图大致同时而稍早的泰阿泰德研究过。德謨克里特写过一篇关于无理数的論文，但是文章的內容我們已不大知道了。柏拉图对这个題目是深感兴趣的；他在以"泰阿泰德"命名的那篇对話里提过了狄奥多罗斯和泰阿泰德的作品。在«法律篇»中，他說过一般人对这个題目的愚昧无知是很不光彩的，并且还暗示着他自己之开始知道它也是很晚的事情。它当然对于毕达哥拉斯派的哲学有着重要的关系。

发见了无理数的最重要的后果之一就是攸多克索（約当公元前408—355年）之发明关于比例的几何理論。在他以前，只有关于比例的算数理論。按照这种理論，如果a乘d等于b乘c，則a比b就等于c比d。这种界說，在还沒有有关无理数的几何理論时，就只能应用于有理数。然而攸多克索提出了一个不受这种限

① 见所著«希腊的数学»，卷一，第145頁。

制的新界說，其构造的方式暗示了近代的分析方法。这一理論在欧几里德的书里得到了发展，并具有极大的邏輯美。

攸多克索还发明了或者是完成了"穷尽法"，它后来被阿几米德运用得非常成功。这种方法是对积分学的一种預见。譬如，我們可以举圓的面积問題为例。你可以內接于一个圓而作出一个正六边形，或一个正十二边形，或者一个正一千边或一百万边的多边形。这样一个多边形，无論它有多少边，其面积是与圓的直径的平方成比例的。这个多边形的边越多，則它也就越接近于与圓相等。你可以証明，只要你能使这一多边形有足够多的边，就可以使它的面积与圓面积之差小于任何預先指定的面积，无論这一預先指定的面积是多么地小。为了这个目的，就引用了"阿几米德公理"。这一公理（多少加以簡化之后）是說：假設有两个数量，把較大的一个平分为两半，把一半再平分为两半，如此继續下去，則最后就会得到一个数量要小于原来的两个数量中較小的那一个。换句話說，如果 a 大于 b，則必有某一个整数 n 可以使 2^n 乘 b 大于 a。

穷尽法有时候可以得出精确的結果，例如阿几米德所做的求抛物綫形的面积；有时候則只能得出不断的近似，例如当我們企图求圓的面积的时候。求圓的面积的問題也就是决定圓周与直径的比率問題，这个比率叫作 π。阿几米德在計算中使用了 $\frac{22}{7}$ 的近似值，他做了內接的与外切的正 96 边形，从而証明了 π 小于 $3\frac{1}{7}$ 并大于 $3\frac{10}{71}$。这种方法可以继續进行到任何所需要的近似程度，并且这就是任何方法在这个問題上所能尽的一切能事了。使用內接的与外切多边形以求 π 的近似值，应該上溯到苏格拉底同时代的人安提丰。

欧几里德——当我年青的时候，它还是唯一被公认的学童几

何学教科书——約当公元前300年，即当亚历山大和亚里士多德死后不久的几年，生活于亚历山大港。他的《几何原本》絕大部分并不是他的創见，但是命題的次序与邏輯的結构則絕大部分是他的。一个人越是研究几何学，就越能看出它們是多么值得贊叹。他用有名的平行定理以处理平行綫的办法，具有着双重的优点：演繹既是有力的，而又并不隐飾原始假設的可疑性。比例的理論是继承攸多克索的，其运用的方法本质上类似于魏尔斯特拉斯所介紹給十九世紀的分析数学的方法，于是就避免了有关无理数的种种困难。然后欧几里德就过渡到一种几何代数学，并在第十卷中探討了无理数这个題目。在这以后他就接着討論立体几何，并以求作正多面体的問題而告結束，这个問題是被泰阿泰德所完成的并曾在柏拉图的《蒂迈欧篇》里被提到过。

欧几里德的《几何原本》毫无疑义是古往今来最伟大的著作之一，是希腊理智最完美的紀念碑之一。当然他也具有典型的希腊局限性：他的方法純粹是演繹的，并且其中也沒有任何可以驗証基本假設的方法。这些假設被他认为是毫无問題的，但是到了十九世紀，非欧几何学便指明了它們有些部分是可以錯誤的，并且只有凭观察才能决定它們是不是錯誤。

欧几里德几何学是鄙視实用价值的，这一点早就被柏拉图所諄諄教誨过。据說有一个学生听了一段証明之后便問，学几何学能够有什么好处，于是欧几里德就叫进来一个奴隶說："去拿三分錢給这个青年，因为他一定要从他所学的东西里得到好处。"然而鄙視实用却实用主义地被証明了是有道理的。在希腊时代沒有一个人会想象到圓錐曲綫是有任何用处的；最后到了十七世紀伽利略才发现抛射体是沿着抛物綫而运动的，而开普勒則发现行星是以橢圓而运动的。于是，希腊人由于純粹爱好理論所做的工作，

就一下子变成了解决战术学与天文学的一把钥匙了。

罗馬人的头脑太过于实际而不能欣賞欧几里德；第一个提到欧几里德的罗馬人是西赛罗，在他那时候欧几里德或許还沒有拉丁文的譯本；并且在鲍依修斯(約当公元480年)以前，确乎是并沒有任何关于拉丁文譯本的記載。阿拉伯人却更能欣賞欧几里德；大約在公元760年，拜占庭皇帝曾送給过回教哈里发一部欧几里德；大約在公元800年，当哈伦·阿尔·拉西德在位的时候，欧几里德就有了阿拉伯文的譯文了。现在最早的拉丁文譯本是巴斯的阿戴拉德于公元1120年从阿拉伯文譯过来的。从这时以后，对几何学的研究就逐漸在西方复活起来；但是一直要到文艺复兴的晚期才做出了重要的进步。

我现在就要談天文学，希腊人在这方面的成就正象在几何学方面是一样地引人注目。在希腊之前，巴比伦人和埃及人許多世紀以来的观察已經奠定了一个基础。他們記录下来了行星的視动，但是他們并不知道晨星和昏星就是一个。巴比伦无疑地，而且埃及也可能，已經发现了蝕的周期，这就使人能相当可靠地預言月蝕，但是并不能預言日蝕；因为日蝕在同一个地点并不是总可以看得见的。把一个直角分为九十度，把一度分为六十分，我們也是得之于巴比伦人的；巴比伦人喜欢六十这个数目，甚至于还有一种以六十进位的計数体系。希腊人总是喜欢把他們的先鋒人物的智慧都归功于是游历了埃及的結果，但是在希腊人以前，人們所成就的东西实在是很少的。然而泰勒斯的預言月蝕，却是受了外来影响的一个例子；我們沒有理由設想他在从埃及和巴比伦那里所学到的东西之外又增加了什么新东西，并且他的預言得以証实，也完全是幸运的偶合。

让我們先看希腊人最早的一些发现与正确的假說。阿那克西

曼德认为大地是浮荡着的，并沒有任何东西在支持它。亚里士多德[①]总是反对当时各种最好的假說的，所以他就反駁阿那克西曼德的理論，亦即大地位于中心永远不动，因为它并沒有理由朝着一个方向运动而不朝另一个方向运动。亚里士多德說，如果这种說法有效，那么一个人若是站在圓心，纵令在圓周的各点上都摆滿了食品的話，他也会餓死的，因为并沒有理由要选择哪一部分食品而不选择另一部分食品。这个論証重行出现于經院哲学里，但不是与天文学联系在一起，而是与自由意志联系在一起的。它以"布理当的驴"的形式而重行出现，布理当的驴因为不能在左右两边距离相等的两堆草之間做出选择，所以就餓死了。

毕达哥拉斯有极大的可能是第一个认为地是球形的人，但是他的理由(我們必須設想)却是审美的而非科学的。然而，科学的理由不久就被发现了。阿那克薩哥拉发现了月亮是由于反光而发光的，并且对月蝕做出了正确的理論。他本人仍然认为地是平的，但是月蝕时地影的形状却使得毕达哥拉斯派有了拥护地是球形的最后定論性的論据。他們更进一步把地球看成是行星之一。他們知道了——据說是从毕达哥拉斯本人那里知道的——晨星和昏星就是同一个星，并且他們认为所有的星包括地球在內都沿着圓形而运动，但不是环繞着太阳而是环繞着"中心的火"。他們已經发现了月亮总是以同一面对着地球的，并且他們以为地球也总是以同一面对着"中心的火"。地中海区域位于与中心的火相背的那一面，所以就永远看不见中心的火。中心的火就叫做"宙斯之家"或者"众神之母"。太阳是由于反射中心的火而发光的。除了地球之外还有另一个物体，叫做反地球，与中心的火距离相等。关于这一

① 《論天》，295*b*。

点，他們有两个理由；一个是科学的，另一个則得自于他們算学上的神秘主义。科学的理由即他們正确地观察到了，月蝕有时是当日月都在地平綫之上的时候出现的。这种现象的原因是折射，他們还不知道折射，于是就认为在这种情形下月蝕必定是由于地球之外的另一个物体有影子的緣故。另一个原因就是日、月、五星、地球与反地球以及中心的火就构成了十个天体，而十則是毕达哥拉斯派的神秘数字。

毕达哥拉斯派的这种学說被归功于費劳罗，他是底比斯人，生活于公元前五世紀的末期。虽然这种学說是幻想的，并且还有些部分是非常不科学的，但它却非常之重要，因为它包含了設想哥白尼假說时所必需的大部分的想象能力。把地球不設想为宇宙的中心而設想为行星中的一个，不設想为永恒固定的而設想为在空間里遨游的，这就表现出一种了不起的摆脫了人类中心說的思想解放。一旦人在宇宙中的自然图象受到了这种搖撼的时候，就不难以科学的論証把它引到更正确的理論上来了。

有許多观察对于这一点都是有貢献的。稍晚于阿那克薩哥拉的欧諾比德发现了黃道的斜度。不久就明白了太阳到底是比地球大得多，这一事实便支持了那些否认地球是宇宙的中心的人們。中心的火与反地球，在柏拉图的时代之后不久就被毕达哥拉斯派抛弃了。滂士斯的赫拉克利德（他的年代大約是公元前388—315年，与亚里士多德同时）发现了金星与水星都环繞太阳而旋轉，并且采取了地球每24小时繞着它自己的軸綫轉动一周的见解。这种见解是前人所不曾采取过的一个非常重要的步驟。赫拉克利德属于柏拉图学派，并且一定是一个伟大的人物，但并沒有象我們所能期待的那样为人尊敬；他被描述成是一个肥胖的花花公子。

薩摩的亚里士达克大約生活于公元前310—230年，因此約比

阿儿米德大二十五岁；他是所有的古代天文学家中最使人感兴趣的人，因为他提出了完备的哥白尼式的假說，即一切行星包括地球在内都以圓形在环繞着太阳旋轉，并且地球每24小时繞着自己的軸自轉一周。但是现存的亚里士达克的唯一作品《論日与月的大小与距离》却还是墨守着地球中心的观点，这件事是有点令人失望的。的确，就这本书所討論的問題而言，則无論他采取的是哪种理論都并沒有任何的不同；所以他可能是认为，对于天文学家的普遍意见加以一种不必要的反对，从而加重他計算的負担，乃是一桩不智之举；或者他也可能是仅仅在写过这部书之后，才达到了哥白尼式的假說的。湯姆斯·希斯爵士在他那本关于亚里士达克的书[1]里（书中包括原著的全文与譯文）就是傾向于后一种见解的。但无論情形是哪一种，亚里士达克之曾經提示过哥白尼式的观点，这件事的証据却是十足可以定論无疑的。

第一个而且最好的証据就是阿儿米德的証据，我們已經說过阿儿米德是亚里士达克同时代的一个較年青的人。在他写給叙拉古的国王葛伦的信里說，亚里士达克写成了“一部书，其中包括着某些假說”；并继續說：“他的假說是說恒星和太阳不动，地球則沿着圓周而环繞太阳旋轉，太阳位于軌道的中間”。在普魯塔克的书里有一段話提到，克雷安德“认为以不虔敬的罪名来懲罰亚里士达克乃是希腊人的責任，因为他使得宇宙的炉灶(即地球)运动起来，这是他設想天靜止不动而地則沿着斜圓而运轉，同时并环繞其自身的軸而自轉，以图簡化现象的結果”。克雷安德是亚里士达克同时代的人，約死于公元前232年。在另一段話里普魯塔克又說，亚里士达克提出这种见解来仅只是作为一种假說，但是亚里士达

① 《薩摩的亚里士达克，古代的哥白尼》，湯姆斯·希斯爵士著。牛津，1913年版。以下所談的即根据这部书。

克的后继者塞琉古则把它当作是一种确定的意见。(塞琉古的鼎盛期約当公元前 150 年。)艾修斯和塞克斯托·恩皮里庫斯也說到亚里士达克提出了太阳中心說，但是他們并沒有說他提出这种学說来仅仅是作为一种假說。纵使他确乎是这种提法，那也很可能他是象两千年以后的伽利略一样，是由于害怕触犯宗教偏见的影响所致，——我們上面所提到的克雷安德的态度，就說明了这种惧怕是很有理由的。

哥白尼式的假說被亚里士达克（无論是正式地也好还是試驗性地也好)提出来之后，是被塞琉古明确地加以接受了的，但是并沒有被其他任何的古代天文学家所接受。这种普遍的反对主要地是由于希巴古的緣故，希巴古鼎盛于公元前 161—126 年。希斯把希巴古描写为是“古代最伟大的天文学家”①。希巴古是第一个系統地論述了三角学的人；他发现了岁差；他計算过太阴月的长度，而誤差不超过一秒；他改进了亚里士达克关于日月的大小和距离的計算；他著录了 850 个恒星，并注出了它們的經緯度。为了反对亚里士达克的太阳中心假說，他采用了并改进了亚婆罗尼(鼎盛期約当公元前 220 年)所創造的周轉圓的理論；这种学說发展到后来便以托勒密的体系而知名，它是根据鼎盛于公元二世紀的天文学家托勒密的名字而来的。

哥白尼偶然知道了一些几乎已被遺忘了的亚里士达克的假說，虽然知道得并不多；他为自己的創见能找到一个古代的权威而感到鼓舞。不然的話，这种假說对于后代天文学的影响实际上是会等于零的。

古代天文学家推算地球、日、月的大小以及日与月的距离时所使用的各种方法在理論上都是有效的，但他們却受到了缺乏精确

① 《希腊的数学》，卷 2，第 153頁。

仪器的掣肘。想到这一点，他們的許多成果就眞是令人惊叹了。伊拉托斯蒂尼推算地球的直径是 7,850 哩，这只比实际少五十哩。托勒密推算月亮的平均距离是地球直径的 $29\frac{1}{2}$ 倍；而正确的数字是大約 30.2 倍。他們之中还沒有一个是多少接近到太阳的大小和距离的，他們都把它估計得太低了。他們的估計若以地球的直径来表示的話，则

亚里士达克　是 180 倍，
希巴古　是 1,245 倍，
波西东尼　是 6,546 倍；

而正确的数字則是 11,726 倍。我們可以看出这些推算是在不断改进着的（然而，只有托勒密的推算却表现了一种退步）；波西东尼① 的推算約为正确数字的一半。大体上他們对于太阳系的图象，与事实相去得并不太远。

希腊的天文学乃是几何学的而非动力学的。古代人把天体的运动想成是等速的圓运动，或者是圓运动的复合。他們沒有力的概念。天球是整个在运动着的，而各种不同的天体都固定在天球上面。到了牛頓和引力理論的时候，才引进了一种几何性更少的新观点。奇怪的是，我們在爱因斯坦的普遍相对論里又看到了一种返回于几何学的观点，牛頓意义上的力的概念已經又被摒弃了。

天文学家的問題是：已知天体在天球上的視动，怎样能用假說来介紹第三个坐标，即深度，以便把现象描叙得尽可能地簡捷。哥白尼假說的优点并不在于眞实性而在于簡捷性；从运动的相对性看来，并不发生什么眞实性的問題。希腊人在追求着能够“簡化现

① 波西东尼是西塞罗的老师，鼎盛于公元前二世紀的后半叶。

象"的假說,事实上这已經是以科学上的正确方式触及到問題了,尽管并不是完全有意的。只要比較一下他們的前人以及他們的后人(直到哥白尼为止),就足以使每个人都对他們那眞正令人惊异的天才深信不疑。

另外两个非常伟大的人物,即公元前三世紀的阿几米德和亚婆罗尼,就結束了这张第一流希腊数学家的名单。阿几米德是叙拉古国王的朋友,也許是他的表兄弟,于公元前 212 年罗馬人攻占該城时被害。亚婆罗尼从青年时代就生活在亚历山大港。阿几米德不仅是一位数学家,而且还是一位物理学家与流体靜力学家。亚婆罗尼主要地是以他对于圓錐曲綫的研究而聞名的。关于这两个人我不再多談,因为他們出现的时代太晚,对哲学并沒有能起什么影响。

在这两个人以后,虽然在亚历山大港继續做出了可敬的工作,但是伟大的时代是結束了。在罗馬人的統治之下,希腊人丧失了随着政治自由而得来的那种自信,并且在丧失这种自信的时候,也就对他們的前人产生了一种麻木不仁的尊敬。罗馬軍队之杀死阿几米德,便是罗馬扼杀了整个希腊化世界的創造性思想的象征。

第三篇　亚里士多德以后的古代哲学

第二十五章　希腊化世界

古代希腊語世界的历史可以分为三个时期：自由城邦时期，这一时期以腓力浦和亚历山大而告結束；馬其頓統治时期，这一时期的最后残余由于克里奥巴特拉死后罗馬之併吞埃及而告消灭；最后則是罗馬帝国时期。这三个时期中，第一个时期的特点是自由与混乱，第二个时期的特点是屈服与混乱，第三个时期的特点是屈服与秩序。

第二个时期即人們所称的希腊化时代。在科学与数学方面，这一时期内所作出的工作是希腊人自来所成就的最优异的工作。在哲学方面，这一时期則有伊壁鳩魯学派和斯多葛学派的建立以及怀疑主义之明确地被总結为一种学說；所以这一时期在哲学上依旧是重要的，尽管比不上柏拉图和亚里士多德的时期那么重要。从公元前三世紀以后，希腊哲学里实际上就沒有什么新的东西了，直到公元后三世紀新柏拉图主义的出现为止。同时罗馬世界則正在准备好了基督教的胜利。

亚历山大的短促的功业突然之間改变了希腊世界。从公元前334年至324年这十年之間，他征服了小亚細亚、叙利亚、埃及、巴比伦、波斯、薩馬尔干、大夏和旁遮普。波斯帝国是世界上所曾有过的最大帝国，也在三次战役里完全被摧毁了。古代巴比伦人的

学問和他們古代的迷信一道变成了希腊好奇心所熟悉的东西；祆教的二元論以及(在較小的程度上)印度的宗教——在印度正是佛教走向登峰造极的时候——也是如此。凡是亚历山大足迹所至之处，哪怕是在阿富汗的深山、药杀水的河畔和印度河的支流上，他都建立起来了希腊的城市，在这些城市里努力推行希腊的制度，并采用了某种程度的自治政府。虽然他的軍队主要地是由馬其頓人組成的，虽然絕大多数的欧洲希腊人并不甘心情願地屈从于他，但他起初还是把自己看成是希腊文化的使徒的。然而随着他的征服日益扩大，他就逐漸采取了一种促使希腊人与野蛮人之間友好融合的政策。

他这样做是有着各种动机的。一方面，非常显然他的并不很庞大的軍队是不能长久靠武力来維持这样庞大的一个帝国的，而終須依靠着与被征服的人民和好相处。另一方面，东方除了君主神圣的政府形式而外，是不习慣于任何别的政府形式的，亚历山大觉得他自己很适于扮演这样一个角色。究竟他相信自己是神呢，还是仅仅出于政策的动机而摆出一付神的品质来呢？这是心理学家的問題，因为历史的証据是难于定論的。无論怎样，他显然是享受着在埃及把他当作是法老的继承者，在波斯把他当作是大王那样的阿諛。但他那些馬其頓的軍官們——他把他們叫作“同伴”——对他的态度，却是西方貴族們对他們的立宪君主的那种态度：他們不肯屈膝匍伏在他的面前，他們甚至冒着生命的危险去规劝他、批評他，在紧要的关头他們还控制他的行动，他們强迫他从印度河轉彎西归而不要再进軍去征服恒河。东方人是很容易順应的，只要他們的宗教偏见能受到尊敬。这对亚历山大并沒有什么困难；只消把埃及的亚蒙神或巴比伦的貝尔神与希腊的宙斯神合而为一，并宣布他自己是神之子就行了。心理学家們說亚历山大

痛恨腓力浦，或許还秘密参与过謀杀腓力浦的阴謀；他一定很願意相信他自己的母亲奥林匹阿，就正象希腊神話里的某些貴妇人那样地，曾經是某一个神的所欢。亚历山大的功业太神奇了，所以他很可能想到唯有一种神奇的身世才是他那不可思議的成功底最好的解释。

希腊人对于野蛮人怀有一种非常强烈的优越感；亚里士多德說北方种族是精力旺盛的、南方种族是文质彬彬的，而唯有希腊人才既是精力旺盛的又是文质彬彬的，这話无疑地表达了普遍的见解。柏拉图和亚里士多德都认为以希腊人作奴隶是不对的，但以野蛮人作奴隶则并不錯。亚历山大并不是个十足的希腊人，他想要打破这种优越感的态度。他自己娶了两个蛮族的公主，并且强迫他手下的馬其頓的領袖們和波斯的貴族妇女結婚。我們可以想象，在他那无数的希腊城市里殖民者必定是男多于女的，因此这些男人也必定都是仿效他的榜样而与当地的妇女結婚的。这种政策的結果就給有思想的人們的头脑里带来了人类一体的观念；已往对于城邦的忠誠以及（在較小的程度上）对于希腊种族的忠誠看来是不合时宜了。在哲学方面，这种世界一家的观点是从斯多葛派开始的；但是在实践方面它要开始得更早些，它是从亚历山大开始的。它的結果便是希腊人与野蛮人之間的相互影响：野蛮人学到了一些希腊的科学，而希腊人却学到了野蛮人的許多迷信。希腊文明在传布到更广闊的地区的同时，却变得越来越不是純粹希腊的了。

希腊的文明本质上是城市的。当然也有許多希腊人是从事农业的，但是他們对于希腊文化中最富特色的东西并沒有什么貢献。自从米利都学派以来，希腊在科学、哲学和文学上的卓越人物全都是和富庶的商业城邦联系在一起的，而这些城邦又往往是被野蛮

人所环繞着。这种类型的文明并不是从希腊人开始的，而是从腓尼基人开始的；推罗和西頓和迦太基都是依靠着奴隶在家从事体力劳动，而在进行战争时則依靠雇佣兵。他們并不象近代的大城市那样依靠着大量血統相同的、并具有平等政治权利的农村人口。近代最相似的类比就见之于十九世紀后半叶的远东。新加坡与香港、上海与中国其他一些通商口岸都成了一些欧洲人的小島，在那儿白种人形成了一种靠着苦力們的劳动来养活的商业貴族。在北美洲梅逊-狄克逊綫以北的地方，既然沒有这样的劳动力可供使用，所以白种人就不得不从事农业。因为这个原故，所以白种人在北美洲的地盘是稳固的；而他們在远东的地盘則已經大为削减，并且会很容易完全消灭的。然而他們那种类型的文化，特别是工业主义，却将会保留下来。这个类比，可以帮助我們理解希腊人在亚历山大帝国东部各个地区的地位。

亚历山大对于亚洲的想象方面所产生的作用是巨大的、持久的。《馬喀比书》的第一书写成于亚历山大死后的好几个世紀，但它一开头就叙述亚历山大的功业說：

"于是馬其頓人腓力浦的儿子亚历山大就从柴蒂姆的土地上出发，打敗了波斯人和米底亚人的王大流士，代替他而成为了第一个君临全希腊的君主，并且打了許多仗，占領了許多坚强的据点。他杀死了地上許多的王，走遍了大地的尽头，取得許多国家的战利品，全世界在他的面前都伏伏貼貼；于是他的地位升高了，他的心飞騰起来了。他編集了一支孔武有力的軍队，統治了許多国家，許多国家和国王都成了他的附庸。这些事情过后，他病倒了，他知道自己要死，于是就把那些尊貴的、和他一同从小长大的臣僕們召来，趁他还活着的时候把他的国家分給他們。①

① 这并非历史事实。

这样，亚历山大御宇十二年之后就逝世了。”

亚历山大在回教里面继續做为传說中的一个英雄而流传着；直到今天，喜馬拉雅山的一些小酋长們还自称是亚历山大的后裔。① 沒有任何别的眞正历史上的英雄，曾經提供过如此之丰富的神話想象的材料。

亚历山大死后，也曾有过一种想要保持他的帝国的統一的努力。但是他的两个儿子，一个还是嬰儿，一个尙未出世。两个儿子各有一些拥护者，不过在后来的內战里，这两个都被人废弃了。終于他的帝国被三家将軍所瓜分；大致說来，一家获得了亚历山大領土的欧洲部分，一家获得了非洲部分，一家获得了亚洲部分。欧洲部分最后落到安提哥尼后人的手里；托勒密获得了埃及，以亚历山大港做为他的首都；經过許多战爭之后才获得了亚洲的塞琉古因为过分忙于作战而沒有来得及奠立一个固定的首都，但是到后来安提阿克成了他的王朝的主要都市。

无論是托勒密王朝还是塞琉西王朝（塞琉古的王朝叫做賽琉西王朝）都放弃了亚历山大那种要融合希腊人与野蛮人的努力，并且建立了軍事专制，起初都是依靠着自己手下由希腊雇佣兵所补充起来的馬其頓軍队建立的。托勒密王朝所控制的埃及还相当稳固；但是在亚洲，两个世紀紛扰不已的王朝战爭则是以罗馬人的征服才告結束的。在这两个世紀里，波斯被安息人所征服，而大夏的希腊人則日益陷于孤立。

公元前二世紀（此后他們就迅速地衰頹）他們有过一个王叫米南德，米南德的印度帝国是非常之辽闊的。他和佛教圣人之間有两篇对話至今还以巴利文的形式保存着，并且一部分有中文譯本。

① 也許这在今天已經不再是事实，因为怀有这种信仰的人們的儿子已經在伊頓公学受教育了。

塔因(Tarn)博士提示說，第一篇对話可能是依据希腊原文的；而第二篇系以米南德王逊位出家成为佛教圣人而告結束的，則显然不是依据希腊原文的了。

这时候，佛教是一个极其蓬勃有力的、劝人归化的宗教。据现存碑文的記載，佛教的圣王阿育王（公元前264—228年）曾遣使到所有的馬其頓各个国王那里去："国王陛下认为这是主要的征服——即法輪的征服；这也是国王陛下在他自己的境内并远达六百里格（leagues）之外的邻国的境内的成就——远及于希腊王安提阿古的地方，并且远及于安提阿古以外的托勒密、安提哥尼、馬迦斯和亚历山大四个王的地方……在国王的境内也盛行于喻那人的地方"①(即旁遮普地方的希腊人)。不幸的是关于这次遣使，西方并沒有任何記載流传下来。

巴比伦所受的希腊化影响格外深刻。我們已經知道，古代唯一追随薩摩的亚里士达克而主张哥白尼体系的人，就是底格里斯河上塞琉西亚的塞琉古，他的鼎盛期約当公元前150年。塔西陀告訴我們說，到了公元一世紀塞琉西亚"并未沾染安息人的野蛮习俗，而仍然保存着它的希腊开国者塞琉古②的制度。三百名以豪富或智慧而当选的公民組成了一个类似于元老院的組織，人民群众也分享政权"。③希腊語在美索不达米亚的全境正如在其以西的地方一样，已成为学术与文化的語言，直迄回教的征服为止。

就語言和文学而論，叙利亚(不包括犹太在内)的城市已經完全希腊化了。但农村人口則是更保守的，他們仍然保持着为他們所习慣的宗教和語言。④小亚細亚沿海岸的希腊城市，許多世紀以

① 引自比万(Bevan)的《塞琉古王朝》卷一，第298頁注。

② 是国王塞琉古，而非天文学家塞琉古。

③ 《編年史》，卷六，第四十二章。

④ 参閱《劍桥古代史》，卷七，第194—195頁。

来就在影响着他們野蛮的邻居。馬其頓的征服格外加深了这种影响。希腊主义与犹太人之間的第一次冲突是在《馬喀比书》里提到了的。这是一篇极其有趣的故事，与馬其頓帝国內一切别的事情都不一样。我将在后面談到基督教的起源与成长时再討論它。在其他的地方，希腊的影响从来沒有遇到过这样頑强的抵抗。

从希腊化文化的观点来看，公元前三世紀最輝煌的成就乃是亚历山大港这个城市。比起馬其頓治下的欧洲部分和亚洲部分来，埃及受战争的蹂躪較少，而亚历山大港又处于特别有利的商业地位。托勒密王朝是学艺的保护主，把当时許多最优秀的人都吸收到他們的首都来。数学主要地成了亚历山大港的学問，并且一直保持到罗馬的灭亡为止。的确，阿几米德是西西里人，并且他所属的那部分世界(直到公元前212年他临死的那一刻为止)依然保持着他們的独立；但是他也在亚历山大港学习过。伊拉托斯底尼是著名的亚历山大港图书館的負責人。公元前三世紀里多少全都和亚历山大港有着密切联系的数学家們和科学家們，可以和前此各个世紀里任何希腊人的才能相媲美，并且做出了同样重要的工作。但是，他們不象他們的前人那样把一切学艺都当作自己的領域，并发揮着包罗万象的哲学；他們是近代意义上的专家們。欧几里德、亚里士达克、阿几米德和亚婆罗尼都只一心一意地作数学家，他們都不渴望有哲学上的創造性。

不仅在学术范围內而且在一切領域里，这个时代都以专业化为其特征。在公元前五至四世紀的希腊自治的城邦里，一个有才能的人可以认为是样样精通的。在不同的情况之下，他可以是軍人、政治家、立法家或哲学家。苏格拉底虽然不喜欢政治，却并未能避免卷入政治的糾紛。在他年青的时候，他是一个兵士，又是一个(尽管在《申辯篇》里他不承认)学物理科学的人。普罗泰戈拉在

向研究新事物的貴族子弟們教授怀疑主义之余，还为图里草拟过一部法典。柏拉图也搞过政治，虽然并不成功。色諾芬在不写他的苏格拉底也不作乡紳的时候，就去当將軍以消遣岁月。毕达哥拉斯派的数学家們曾力图掌握許多城邦的政府。每个人都必須充当审判員，并担任其他的各种公职。但到了公元前三世紀，这一切就都起了变化。在往昔的那些城邦国家里的确还有政治，但是那已經变成地方性的而且已經无关紧要，因为希腊已經处于馬其頓大軍的摆布之下了。爭夺权力的严重斗爭在馬其頓的軍人中間进行着；但这里并沒有原則的問題，而仅仅是互相竞爭着的冒险者之間如何分配領土的問題。在行政的和技术的事物上面，这些多少都是不学无术的軍人們便雇佣希腊人做他們的专家；例如，在埃及的灌溉和排水方面就曾做出了优异的成就。这时有軍人，有行政家，有医生，有数学家，也有哲学家，可是再也沒有一个以一身而兼任这一切的人了。

这个时代是一个有錢而又沒有权势欲望的人可以享受一种非常愉快的生活的时代，——当然总得假定沒有掠夺成性的軍队闖了进来。为某一个君主所垂青的学者尽可以享受高度的奢侈生活，只要他們是圓滑的諂媚者而又并不介意于成为一个愚昧无知的宫廷的嘲弄对象。但是这里却沒有安全这种东西。一場宫廷革命可以把这些阿諛諂媚的賢达者們的恩主推翻；加拉太人可以毁灭富人的庄园；自己的城邦也可能在一場偶然的王朝战爭里被洗劫一空。在这种情况之下，人們都去崇拜"幸运"女神就不足为奇了。在人間万事的安排上，似乎并沒有任何合理的东西。那些頑固地坚持要在某个地方能找出道理来的人們，就只好返求于自己并且象弥尔頓的撒但那样认定：

心灵是它自己的园地，在它自身里

可以把地獄造成天堂，把天堂造成地獄。

除了对于自私自利的冒险者而外，不再有任何刺激可以引起人們对公共事物的兴趣了。在亚历山大征服的輝煌插曲之后，由于缺乏一个坚强的专制主足以奠定稳固不移的无上权威以及缺乏一个强而有力的原則足以造成社会的巩固，希腊化世界便陷入混乱之中。当面临着新的政治問題的时候，希腊的理智証明了它本身是完全无能为力的。罗馬人比起希腊人来无疑是愚笨的、粗野的，但是至少他們却創造了秩序。在自由的日子里，那种旧式的无秩序曾經是可容忍的，因为每一个公民都享有自由；但是无能的統治者所加之于被統治者的那种新的馬其頓式的无秩序，則是全然不可容忍的了，——比起后来对于罗馬的屈服来要更加不可容忍得多。

社会的不滿与对革命的惧怕在广泛流传着。自由劳动力的工資下降了，主要原因是由于东方奴隶劳动的竞爭；而同时必需品的价格却在上涨。我們发现亚历山大在他的事业开始时，还有时間訂立条約以便使穷人安分守己。"公元前335年，亚历山大与哥林多联盟国家之間所訂的条約里规定了，联盟理事会与亚历山大的代表双方保証，联盟的任何城邦都不得为了革命的緣故而沒收个人的財产，或者分配土地，或者免除債务，或者解放奴隶"。[1] 在希腊化的世界里，神寺都經营銀行家的业务；他們掌握着黃金准备金，并且操纵債务。公元前三世紀初期德洛斯的亚波罗神寺以百分之十的利息放債；而前此的利率还要更高。[2]

① 塔因著，《公元前三世紀的社会問題》一文，收入《希腊化时代論文集》一书中。1923年，劍桥版。这篇文章是极其有趣的，并且包括許多在別的地方不大容易找到的史实。

② 同上。

自由劳动者发见自己的工資甚至于不足以維持最低的需要，所以年青力壮的就只好去当雇佣兵以求糊口。雇佣兵的生活无疑是充滿着艰难和痛苦的，但是它也有很大的可能前途。或許是掠夺某一个富庶的东方城市，或許有机会进行有利可图的暴动。一个統帅要想解散他的軍队必定是件极其危险的事，并且这也一定就是战爭所以連綿不断的原因之一。

往日的公民精神还多少保存在旧的希腊城市里，但却沒有保存在亚历山大所建立的新城市里——就連亚历山大港也不例外。在早期，一个新城市往往总是由某一个旧城市的移民所組成的殖民地，它和自己的母邦始終維持着感情上的联系。这种感情有着很悠久的寿命，例如，公元前 196 年兰普薩古城在希腊海峡的外交活动就可以証明。这个城面临着要被塞琉西王安提阿古三世征服的危险，便决定吁請罗馬保护。于是派遣出一个使节，但这个使节并沒有直接去罗馬，而是先到了馬賽，尽管馬賽的距离极为遙远。馬賽也象兰普薩古一样是福西亚的殖民地，而且罗馬人对他們的态度又很友好。馬賽的公民听了使臣的演說之后，便立刻决定派遣他們自己的外交团到罗馬去支持他們的姊妹城。住在馬賽內陆的高卢人也参加了，并且还有一封信給他們在小亚細亚的同族加拉太人，推荐他們与兰普薩古相友好。罗馬自然高兴有一个借口插足于小亚細亚，于是由于罗馬的干涉，兰普薩古就保持住了它的自由，——直到后来它变得不利于罗馬人的时候为止。①

亚洲的統治者們一般都自称为是“亲希腊派”，并且在政策与軍事的需要所能允許的范围之內与旧希腊的城市保持着友好。这些城市希望有民主的自治政府，免除納貢，不受朝廷禁軍的干

① 比万，《塞琉古王朝》卷二，第 45—46頁。

涉，并且(当他們能够的时候)宣称这些都是权利。向他們让步是值得的，因为他們是富有的，他們可以提供雇佣兵，有許多城市还有重要的港口。但是如果他們在內战中参加了錯誤的一方，他們就有完全被征服的危险了。大体上說，塞琉西王朝以及其他逐漸兴起的王朝对待他們都相当宽大，但是也有例外。

新城市虽然也有着一定程度的自治政府，却并沒有象旧城市那样的传統。他們公民的来源不一，希腊各个部分的人都有。他們大体上都是些冒险家，很象是 conquistadores(西班牙的美洲征服者)或者是南非洲約翰尼斯堡的移民，而不象早期的希腊殖民者或者新英格兰的开拓者那样是虔誠的香客。因此亚历山大的城市沒有一个能够形成坚固的政治单位。从王朝政府的立場来說这是有利的，但是从传播希腊化来說这却是一个弱点。

非希腊的宗教与迷信对于希腊化世界的影响，大体上是(但不完全是)坏的。但情形本可以并不如此。犹太人、波斯人、佛教徒，他們的宗教都肯定地要优越于希腊流俗的多神教，并且即使是最优秀的哲学家去学习这些也会是受益非浅的。然而不幸，在希腊人的想象力上留下了最深刻印象的却是巴比伦人或迦勒底人。首先是他們荒唐无稽的古代史，僧侣們的記录竟上溯至几千年之久，并且宣称还可以再上溯几千年。其中也有一些眞正的智慧：远在希腊人能够預言月蝕的很久以前，巴比伦人就已能多少預言月蝕了。但是这些仅仅是使希腊人易于接受他們的原因；而希腊人实际所接受的却主要地是占星学与巫术。吉尔伯特·穆萊教授說："占星学降临于希腊化的思想，就象是一种新的疾病降临于某个偏僻的島上的居民一样。根据狄奥多罗斯的描述，欧济曼底亚斯的陵墓里是画滿了占星学的符号的，在康馬根所发现的安提阿古一世的陵墓也具有同样的特点。君主們相信星辰在注視着他們，那是很

自然的。可是人人却都在准备接受这种病菌"。① 占星学最初是一个名叫貝魯索的迦勒底人在亚历山大的时代教給希腊人的，貝魯索在科斯教过占星学，并且据塞涅卡說，他"传授的是貝尔神"。穆萊教授說，"这一定是說，他把公元前三千紀为薩尔恭一世所写的、后来在亚述奔尼拔（公元前686—626年)图书館中所发现写在七十块版上的一篇'貝尔之眼'的文字翻譯成了希腊文。"（同书，第176頁)。

我們将会看到，甚至于大多数最优秀的哲学家也都信仰起占星学来了。既然占星学认为未来是可以預言的，所以它就包含着对于必然或命运的信仰，而这就可以用来反对当时流行的对幸运的信仰。但无疑地，大多数人却是同时两者都信仰的，而且从来也沒有察觉到两者的不一致。

普遍的混乱必然要引起道德的敗坏更甚于智識的衰退。延綿了許多世代的动蕩不宁，尽管能够容許极少数的人有着极高度的圣洁，但它确乎是敌視体面的公民們的平凡的日常德行的。当你的一切儲蓄明天就会一干二净的时候，勤勉就似乎是无用的了；当你对別人誠实而別人却必然要欺騙你的时候，誠实就似乎是无益的了；当沒有一种原則是重要的或者能有稳固的胜利机会时，就不需要坚持一种原則了；当唯唯諾諾混日子才可以苟全性命与財产的时候，就沒有要拥护眞理的理由了。一个人的德行若是除了純粹的现世計較而外便沒有別的根源；那末如果他有勇气的話，他在这样一个世界里就会变成一个冒险家，如果他沒有勇气的話，他就会只求做一个默默无聞的怯懦的混世虫。

属于这个时代的米南德說：

　　我知道有过那么多的人，

① 《希腊宗教的五个阶段》，第177—178頁。

他們幷不是天生的无賴，

却由于不幸而不得不成为无賴。

这就总結了公元前三世紀的道德特点，只有极少数的人才是例外。甚至于就在这些极少数的人里面，恐惧也代替了希望；生命的目的与其說是成就某种积极的善，还不如說是逃避不幸。“形而上学隐退到幕后去了，个人的伦理现在变成了具有头等意义的东西。哲学不再是引导着少数一些大无畏的眞理追求者們前进的火炬：它毋宁是跟随着生存斗爭的后面在收拾病弱与伤残的一辆救护車”。[①]

第二十六章　犬儒学派与怀疑派

知識优异的人們与他們当时社会的关系，在不同的时代里是非常之不同的。在某些幸运的时代里，他們大体上能与他們的环境調和，——毫无疑問他們要提出他們自己认为是必要的那些改革来，但是他們深信他們的提議是会被人欢迎的；而且即使是世界始終不曾改革的話，他們也不会因此就不喜欢他們自己所处的世界。在另一些时代里，他們是革命的，认为需要号召激烈的变革，但希望这些变革（部分地是由于他們忠告的結果）在不久的将来就可以实现。又在另一些时代里，則他們对世界是絕望的，他們觉得尽管他們自己知道什么是必需的，但却絕沒有可以实现的希望。这种心情很容易陷于一种更深沉的絕望，把地上的生活认为本质上都是坏的，而对好的事物則只能寄希望于来生或者是某种神秘的

① 安古斯在《劍桥古代史》，卷7，第231頁的話。上引米南德的話也采自同一章。

轉变上。

在某些时代,所有这几种态度可以在同时为不同的人所采取。例如,让我們看一下早期的十九世紀。歌德是快活的,边沁是个改革者,雪萊是个革命者,而李奥巴第則是个悲观主义者。但在大多数的时期里,伟大的作家們中間却有着一种流行的格調。在英国,他們在伊丽莎白时代和十八世紀是快活的;在法国,他們約当1750年左右变成了革命的;在德国,自从1813年以后他們是民族主义的。

在教会統治时期,也就是說从公元五世紀至十五世紀,人們在理論上所相信的与在实际上所感觉的之間,是有着一种冲突的。在理論上世界是一个流泪泉,是在受苦受难之中对于来世的一种准备,但是在实际上則作家們(他們几乎全都是教士)又不免对于教会的权势感到高兴;他們有机会从事于許多他們认为是有用的那种活动。因此他們具有着統治阶級的心理,而不是那种觉得自己是在逃亡到另一个世界里去的人們的心理。这就是貫穿着整个中世紀的那种奇怪的二元論的一部分,这种二元論是由于下列事实造成的,即教会虽然是基于出世的信仰但又是日常世界中最重要的一种制度。

基督教出世精神的心理准备开始于希腊化的时期,并且是与城邦的衰頹相联系着的。希腊的哲学家們,下迄亚里士多德为止,尽管他們可以埋怨这埋怨那;但在大体上对于宇宙并不絕望,也不觉得他們自己在政治上是无能的。他們有时候可以是属于失敗了的政党,但如果是这样,他們的失敗也只是由于冲突中的机緣所致,而不是由于有智慧的人之任何不可避免的无能为力。甚至連那些象毕达哥拉斯或者在某种心情之下的柏拉图那样地鄙弃现象世界而力求逃避于神秘主义的人,也都有着要把統治阶級轉化成

为圣賢的具体計划。但当政权轉到馬其頓人手里的时候，希腊的哲学家們就自然而然地脫离了政治，而更加专心致意于个人德行的問題或者解脫問題了。他們不再問：人怎样才能够創造一个好国家？而是問：在一个罪恶的世界里，人怎样才能够有德；或者，在一个受苦受难的世界里，人怎样才能够幸福？当然这种变化仅仅是程度上的变化；这样的問題在以前也曾被人提出来过，并且后期的斯多葛派有一个时期也是关怀政治的，——但关怀的是罗馬的政治而非希腊的政治。然而这个变化却仍然是一場眞实的变化。除了罗馬时期斯多葛主义在一定限度上而外，凡是那些认眞思想、认眞感受的人們的观点都日益变得主观的和个人主义的了；直到最后，基督教終于带来了一套个人得救的福音，这就鼓舞了传教的热誠并創造了基督教教会。在这以前，始終沒有过一种制度是可以让哲学家們全心全意地安身立命的，因而他們对权势的合法的爱好心就沒有适当的出路。因为这种原因，所以希腊化时代的哲学家，作为人而論，就要比那些生活于城邦仍然能够鼓舞其忠誠的时代的人們，具有更大的局限性。他們仍然思想，因为他們不能不思想；但是他們几乎并不希望他們的思想在实际世界里会产生什么效果。

有四派哲学大約都是在亚历山大的时代建立起来的。最有名的两派，即斯多葛派和伊壁鳩魯派，是我們后两章的主題；在本章中我們将要討論犬儒派和怀疑派。

这两个学派中的前一派出自（通过它的創始人狄奥根尼）安提斯泰尼；他是苏格拉底的弟子，約长于柏拉图二十岁。安提斯泰尼是一个非常引人注意的人物，在某些方面頗有似于托尔斯泰。直到苏格拉底死后，他还生活在苏格拉底貴族弟子們的圈子里，并沒有表现出任何非正統的征象来。但是有某种东西——或者是雅典的失敗，也許是苏格拉底之死，也許是他不喜欢哲学的詭辯——

却使得他在已經不再年青的时候，鄙弃了他从前所重視的东西。除了純朴的善良而外，他不願意要任何东西。他結交工人并且穿得和工人一样。他进行露天讲演，他所用的方式是沒有受过教育的人也都能理解的。一切精致的哲学，他都认为毫无价值；凡是一个人所能知道的，普通的人也都能知道。他信仰"返于自然"，并把这种信仰貫彻得非常彻底。他主张不要政府，不要私有財产，不要婚姻，不要确定的宗教。他的弟子們(如果他本人不曾)譴責奴隶制。他并不是一个严格的苦行主义者，但是他鄙弃奢侈与一切人为的对感官快乐的追求。他說"我宁可疯狂也不願意欢乐"。①

安提斯泰尼的名声被他的弟子狄奥根尼盖过了，狄奥根尼"是欧济尼河上西諾普地方的青年，最初他[安提斯泰尼]并不喜欢他；因为他是一个曾因涂改貨币而被下过獄的不名誉的錢商的儿子。安提斯泰尼命令这个青年回家去，但是他絲毫不动；他用杖打他，他也一动不动。他渴望'智慧'，他知道安提斯泰尼可以教給他智慧。他一生的志願也是要做他父亲所做过的事，要'涂改貨币'，可是规模要大得多。他要涂改世上流行的一切貨币。每种通行的印戳都是假的。人被打上了将帅与帝王的印戳，事物被打上了荣誉、智慧、幸福与財富的印戳；一切全都是破銅烂鉄打上了假印戳罢了。"②

他决心象一条狗一样地生活下去，所以就被称为"犬儒"，这个字的意思就是"象犬一样"。他拒絕接受一切的习俗——无論是宗教的、风尚的、服装的、居室的、飲食的、或者礼貌的。据說他住在一个桶里，但是吉尔柏特·穆莱向我們保証說这是个錯誤：因为那是一个大瓮，是原始时代用以埋葬死人的那种瓮。③ 他象一个印度

① 貝恩，卷二，第4,5頁；穆萊，《五个阶段》，第113—114頁。
② 穆萊，《五个阶段》，第117頁。
③ 同上，第119頁。

托鉢僧那样地以行乞为生。他宣揚友爱，不仅仅是全人类之間的友爱，而且还有人与动物之間的友爱。甚至当他还活着的时候，他的一身就聚集了許多的传說。尽人皆知，亚历山大怎样地拜訪过他，問他想要什么恩賜；他回答說："只要你别挡住我的太阳光"。

狄奥根尼的教导，一点也沒有我們现在所称之为"玩世不恭"的（"犬儒"的）东西，——而是恰好与之相反。他对"德行"具有一种热烈的感情，他认为和德行比較起来，俗世的財富是无足計較的。他追求德行，并追求从欲望之下解放出来的道德自由：只要你对于幸运所賜的財貨无动于衷，便可以从恐惧之下解放出来。我們可以看出，他的学說在这一方面是被斯多葛派所采用了的，但是他們并沒有追随着他摒絕文明的欢乐。他认为普罗米修斯由于把那些造成了近代生活的复杂与矫揉造作的技术带給了人类，所以就公正地受到了懲罰。在这一点上他有似于道家、卢梭与托尔斯泰，但是要比他們更加彻底。

虽然他是亚里士多德同时代的人，但是他的学說在气质上却属于希腊化的时代。亚里士多德是欢乐地正視世界的最后一个希腊哲学家；从他而后，所有的哲学家都是以这样或那样的形式而具有着一种逃避的哲学。世界是不好的，让我們学会遺世而独立吧。身外之物是靠不住的；它們都是幸运的賜予，而不是我們自己努力的报酬。唯有主观的財富——即德行，或者是通过听天由命而得到的滿足——才是可靠的，因此，唯有这些才是有智慧的人所要重視的。狄奥根尼本人是一个精力旺盛的人，但他的学說却正象希腊化时代所有的学說一样，乃是一种投合于劳苦倦极的人們的学說，失望已經摧毁了这些人的天賦的热忱了。这种学說除了对于强有力的罪恶是一种抗議而外，当然絕不是一种可以指望促进艺术或科学或政治或任何有用的活动的学說。

看一下在犬儒学派普及之后，他們的学說变成了什么样子，是饒有趣味的。公元前三世紀的早期，犬儒学派非常风行，尤其是在亚历山大港。他們刊行了短篇的說教，指出沒有物质財产是多么地輕松，飲食簡朴可以是多么地幸福，怎样在冬天不必穿昂貴的衣服就可以保持溫暖(这在埃及也許是真的！)，对自己的家乡依依不舍或者悲悼自己的孩子或朋友的死亡又是何等之愚蠢。这些通俗化的犬儒学者之中有一个叫做德勒斯的說："我的儿子或妻子死了，那难道就有任何理由应該不顾仍然还在活着的我自己，并且不再照顾我的財产了么？"① 在这一点上我們很难对于这种单純生活感到任何的同情，它已經变得太单純了。我們怀疑是誰高兴这种說教，是希望把穷人的苦难想象成仅仅是幻想的那些富人呢？还是力图鄙視获得了成功的事业家們的那些新的穷人呢？还是想使自己相信自己所接受的恩賜是无关重要的那些阿諛献媚者呢？德勒斯对一个富人說："你慷慨大度地施舍給我，而我痛痛快快地取之于你，既不卑躬屈膝，也不嘮叨不滿。"② 这是一种很便当的学說。通俗的犬儒主义并不教人禁絕世俗的好东西，而仅仅是对它們具有某种程度的漠不关心而已。就欠債的人来說，这可以表现为一种使他减輕自己对于債主所負的义务的形式。我們可以看到"玩世不恭"("犬儒的")这个名詞是怎样获得它的日常意义的。

犬儒派学說中最好的东西传到了斯多葛主义里面来，而斯多葛主义則是一种更为完备和更加圓通的哲学。

怀疑主义之成为一种学派的学說最初是由皮浪提倡的，皮浪参加过亚历山大的軍队，并且随軍远征过印度。看起来这使他发生了浓厚的旅行兴趣；他的余年是在他的故乡爱里斯城度过的，

① 《希腊化时代》(1923年，劍桥板)，第84頁以下。

② 同上，第86頁。

公元前 275 年他死在这里。除了对于以往的各种怀疑加以一定的系統化与形式化而外，他的学說里并沒有多少新东西。对于感官的怀疑是从很早以来就一直在困恼着希腊哲学家的；唯一的例外就是那些象巴門尼德和柏拉图那样否认知觉的认識价值的人們，他們还把他們的否定当做是宣揚知識上的教条主义的一种好机会。智者們，特别是普罗泰戈拉和高尔吉亚，曾經被感官知觉的模糊及其显著的矛盾而引到了一种有似于休謨的主观主义。皮浪似乎（因为他很聪明地沒有写过任何书）在对感官的怀疑主义之外，又加上了道德的与邏輯的怀疑主义。据說他主张絕不可能有任何合理的理由，使人去选择某一种行为途径而不选择另外的一种。在实践上，这就意味着一个人无論住在哪个国家里，都是順从着那里的风俗的。一个近代的信徒会在礼拜日到教堂去，并且奉行正确的跪拜仪式，而不必具有任何被人认为是足以激发这些行动的宗教信仰。古代的怀疑主义者奉行着全套的异教宗教仪节，有时候甚至于他們本人就是祭司；他們的怀疑主义向他們保証了这种行为不可能被証明是錯誤的，而他們的常識感（这种常識感比他們的哲学更經久）又向他們保証了这样做是便当的。

怀疑主义自然地会打动許多不很哲学的头脑。人們看到了各派之間的分歧以及他們之間的爭論的尖銳，于是便断定大家全都一样地自命为具有实际上是并不可能获得的知識。怀疑主义是懶人的一种安慰，因为它証明了愚昧无知的人和有名的学者是一样的有智慧。对于那些气质上要求着一种福音的人来說，它可能似乎是不能令人满意的；但是正象希腊化时期的每一种学說一样，它本身就成为了一付解忧剂而受人欢迎。为什么要忧虑未来呢？未来完全是无从捉摸的。你不妨享受目前；“未来的一切都还无从把握”。因为这些原因，怀疑主义在一般人中就享有了相当的成功。

应該指出，怀疑主义作为一种哲学来說，并不仅仅是怀疑而已，并且还可以称之为是武断的怀疑。科学家說："我以为它是如此如此，但是我不能确定"。具有知識好奇心的人說："我不知道它是怎样的，但是我希望能弄明白"。哲学的怀疑主义者則說："沒有人知道，也永远不可能有人知道"。正是这种教条主义的成份，便使得怀疑主义的体系有了弱点。怀疑主义者当然否认他們武断地肯定了知識的不可能性，但是他們的否认却是不大能令人信服的。

然而，皮浪的弟子蒂孟提出了一种理智上的論証，这种論証从希腊邏輯的立場来說是很难于答覆的。希腊人所承认的唯一邏輯是演繹的邏輯，而一切演繹都得象欧几里德那样，必須是从公认为自明的普遍原則出发。但蒂孟否认有任何找得出这种原則来的可能性。所以一切就都得靠着另外的某种东西来証明了；于是一切的論証要末便是循环的，要末便是系在空虚无物上面的一条无穷无尽的鏈鎖。而这两种情形无論哪一种，都不能証明任何东西。我們可以看到，这种論証就砍中了統治着整个中世紀的亚里士多德哲学的根本。

在我們今天被那些并不是完全怀疑的人們所宣揚的某些形式的怀疑主义，对于古代的怀疑派并不曾出现过。他們并不怀疑现象，也不疑問那些他們认为是仅只表示我們所直接知道的有关现象的命題。蒂孟大部分的著作都已佚失了，但他现存的两句話可以說明这一点。一句是說："现象永远是有效的"。另一句是說："蜜是甜的，我决不肯定；蜜看来是甜的，我完全承认。"[①] 一个近代的怀疑主义者会指出，现象仅仅是出现，它既不有效也不无效；有效或无效的必須是一个陈述；但并沒有一种陈述能够和现象联系

① 轉引自爱德文·比万：《斯多葛派与怀疑派》，第126頁。

得如此之密切，以致于不可能有虚假。由于同样的理由，他也会說"蜜看来是甜的"这一陈述仅仅是高度或然的，而不是絕对确实可靠的。

在某些方面，蒂孟的学說非常有似于休謨的学說。他认为某些从未被人观察到的东西——例如原子——就不能有效地被我們所推知；当两种现象屢屢被我們观察到在一起的时候，我們就可以从一个推知另一个。

蒂孟在他悠长的一生的晚年就住在雅典，并于公元前235年死于雅典。随着他的死，皮浪的学派作为一个学派就告結束了；但是他的学說——說来似乎很奇怪——多少經过了改造之后，却被代表柏拉图传統的学园接受过来了。

造成这一惊人的哲学革命的人是与蒂孟同时代的人阿塞西劳斯，他大約老死于公元前240年。大多数人所接受于柏拉图的乃是信仰一个超感的理智的世界，信仰不朽的灵魂对可朽的肉体的优越性。但柏拉图是多方面的，在某些方面也可以把他看作是在宣揚怀疑主义。柏拉图笔下的苏格拉底是自称一无所知的；我們自然而然地总把这話认为是諷刺，但是这話也可以认眞地加以接受。有許多篇对話并沒有达到任何正面的結論，目的就在要使讀者处于一种怀疑状态。有些篇对話——例如《巴門尼德篇》的后半部——則似乎是除了指明任何問題的正反两方都可以提出同等可信的理由而外，并沒有什么别的目的。柏拉图式的辯証法可以认为是一种目的而不是一种手段；若是这样加以处理的話，則它本身就成为对于怀疑主义的一种最可讚美的辯护。这似乎就是阿塞西劳斯所解說柏拉图的方式，他自认为仍然是在追随着柏拉图的。他砍掉了柏拉图的头，但是保留下来的躯干却无論如何仍然是眞的。

阿塞西劳斯的教学方式会有許多地方是值得表揚的，假使跟

他学习的青年人能够不为它所痲痹的話。他并不主张任何論点，但是他却要反駁学生所提出来的任何論点。有时候他会自己前后提出两个互相矛盾的命題，用以說明怎样就可以令人信服地論証两者之中的任何一个命題。一个有足够的叛逆勇气的学生，就可以学到机智并且避免謬誤；但事实上除了机伶和对于眞理漠不关心而外，似乎并沒有人学到了任何的东西。阿塞西劳斯的影响是如此之大，以至于整个的学园大約有两百年之久一直都是怀疑主义的。

在这一怀疑时期的中叶，发生了一件有趣的事情。公元前156年雅典派至罗馬的外交使团有三位哲学家，其中有一个就是不愧继任阿塞西劳斯作学院首領的那位卡尔內亚德。他看不出有什么理由他作使臣的尊严就应該妨碍他的这次大好机会，于是他就在罗馬讲起学来。那时候的青年人都渴望模仿希腊的风气，学习希腊的文化，于是都蜂拥而来听他讲学。他的第一篇讲演是发揮亚里士多德和柏拉图的关于正义的观点，并且是彻底建設性的。然而他的第二篇讲演則是反駁他第一次所說过的一切，并不是为了要建立相反的結論，而仅仅是为了要証明每一种結論都是靠不住的。柏拉图笔下的苏格拉底論証說，以不公道加于人对于犯者来說要比忍受不公道是一桩更大的罪过。卡尔內亚德在他的第二篇讲演里，非常輕蔑地对待了这种說法。他指出，大国就是由于他們对軟弱的邻邦进行不正义的侵略而成为大国的；这一点在罗馬是不大好否认的。船破落水的时候，你可以牺牲别的弱者而拯救你自己的生命；如果你不这样做，你就是个傻瓜。他似乎认为“先救妇孺”并不是一句可以导致个人得救的格言。如果你在得胜的敌人面前潰退的时候已經丢失了你的馬，而又发现有一个受伤的同志騎着一匹馬，那末你应該怎么办呢？如果你是有理智的，你就

会把他拉下馬，搶过他的馬来，不管正义是怎么样的讲法。这一切不大有建設性的論証出于一个名义上是柏拉图的追随者之口，眞是令人惊訝的，但是它似乎曾使得具有近代头脑的罗馬青年們大为高兴。

但是它却使得有一个人大不高兴，那个人就是老卡图；老卡图代表着严峻的、僵硬的、愚蠢而又粗暴的道德规范，正是靠了这种道德规范罗馬人才打敗了迦太基的。老卡图从年青到年老都过着簡朴的生活，一早就起床，进行严格的体力劳动，只吃粗糙的食物，并且从未穿过一件价值一百辨士以上的衣服。对于国家他是忠心耿耿的，他拒絕一切賄賂和貪污。他严格要求别的罗馬人也具有他自己所实行的一切德行，并且坚持說控訴和检举坏人乃是一个正直的人所能做的最好的事情。他竭力推行古罗馬的严肃的风尙：

"卡图把一个叫做馬尼里烏斯的人赶出了元老院，这个人本来是极有希望在下一年被任命为执政官的，仅仅因为这个人在白天并且当着自己女儿的面前太多情地吻了自己的妻子；并且卡图在譴責他做这件事时还告訴他說，除非在打雷的时候，他自己的妻子是从不吻他的"。[1]

卡图当政的时候便禁止奢侈和宴会。他要他的妻子不仅哺乳她自己的孩子，还要哺乳他奴隶們的孩子，为的是用同样的奶喂养起来之后，奴隶們的孩子就可以爱他自己的孩子了。当他的奴隶年老不能工作时，他就毫不怜惜地把他們卖掉。他坚持他的奴隶們应当永远不是做工便是睡觉。他鼓励他的奴隶們互相争吵，因为"他不能容忍奴隶們居然做了好朋友"。若是有一个奴隶犯了严重的过错，他就把其余的奴隶都召来，并且誘导他們来咒駡这个犯过錯的人罪該万死；然后他就当着其余奴隶們的面前亲手把他

① 諾尔斯譯，普魯塔克《名人传》，馬尔庫斯·卡图传。

处决。

卡图和卡尔內亚德之間的对比眞是非常全面的：一个是由于道德过分严厉、过分传統以至于粗暴，另一个是由于道德过分放恣、过分沾染上了希腊化世界的社会堕落以至于下賤。

"馬尔庫斯·卡图从一开始——从青年們开始学希腊語，从而希腊語在罗馬日益为人重視的时候——就不喜欢这件事：怕的是渴望学习知識与辯論的罗馬青年們，会完全忘掉荣誉与武力的光荣。……于是有一天他就在元老院里公开地攻击这几位使臣在这里呆得时間太久，而且沒有赶快办事：还要考虑到这些使臣都是狡猾的人，很容易說服别人相信他們。假使沒有其他方面的考虑的話，仅此一点也就足以說服元老院对使臣們做出一个决定的答复来，好把他們遣送回国去教书，去教他們自己的希腊孩子，别让他們再管罗馬的孩子了；让罗馬的孩子們还象从前一样地学习着服从法律和元老院吧。他向元老院說这番話，并不是出于他对卡尔內亚德有任何的私仇或恶意（象某些人所猜想的那样）；而是因为他总是仇視哲学的"。[1]

在卡图的眼里，雅典人是沒有法律的低等人；所以**他們**若被知識分子的浅薄的詭辯术所腐蝕的話，那是沒有关系的；但是罗馬青年則必須是淸教徒式的、帝国主义的、无情的而又愚昧的。然而他并沒有成功；后来的罗馬人不但保存了卡图的許多毛病，同时还接受了卡尔內亚德的許多毛病。

继卡尔內亚德（約当公元前 180—110 年）之后的下一任学园园长是一个迦太基人，他的眞名字是哈斯德魯拔，但是他和希腊人打交道时喜欢自称为克来多馬柯。与卡尔內亚德之把自己只限于

① 諾尔斯譯，普魯塔克《名人传》，馬尔庫斯·卡图传。

讲学不同，克来多馬柯写了四百多部书，其中有些是用腓尼基文写的。他的原則似乎和卡尔內亚德的一样。在某些方面，它們是有用的。这两位怀疑派都从事反对那些变得日益广泛流行的占卜、巫术和星相学的信仰。他們也发展了一种建設性的有关或然性的程度的学說；尽管我們永远不可能有理由感到确实的可靠性，但是某些东西却似乎要比别的东西更近乎眞实。或然性应該是我們实践的指导，因为根据各种可能的假設中之或然性最大的一种而行事，乃是合理的。这种观点也是大多数近代哲学家所同意的一种观点。不幸的是发揮这种观点的书籍已經失传了；我們很难依据現存的一些提示而重新构造出来这种学說。

克来多馬柯之后，学园就不再是怀疑主义的了，并且从安提阿古（他死于公元前69年）而后，它的学說有好几个世紀实际上已經变得和斯多葛派的学說沒有分别了。

然而，怀疑主义并沒有消失。它被来自諾索斯的克里特人艾奈西狄姆复兴起来了，諾索斯（假如我們知道一点的話）早在两千多年以前就可能有过怀疑派，他們以怀疑动物的女神有沒有神性来取悅于放蕩的廷臣們。艾奈西狄姆的年代无法确定。他抛开了卡尔內亚德所宣揚的或然性学說，又回到了怀疑主义最初的形式上去。他的影响相当大；追随他的有公元二世紀时的詩人魯西安以及稍后的古代怀疑派哲学家中唯一有著作流传下来的塞克斯托·恩皮里庫斯。例如，有一篇短文《反对信仰神的論証》曾被爱德文·比万在他的《晚期希腊宗教》一书第52—56頁里譯为英文，并且据他說这或許就是塞克斯托·恩皮里庫斯根据克来多馬柯的口授而采自卡尔內亚德的。

这篇文章一开始就解释說，在行为上怀疑派乃是正統的：“我們怀疑派在实践上追随着世人的做法，并且对它沒有任何的意见。

我們談到神，把他們当做是存在的，我們敬神并且說他們执行天命；但是这样說的时候，我們并沒有表示信仰，从而避免了教条者們的魯莽輕率”。

接着他就論証說，人們对于神的性质是意见分歧的，例如有人认为他是有身体的，又有人认为他是沒有身体的。我們既然对他沒有任何的經驗，所以我們就不能知道他的属性。神的存在并不是自明的，所以才需要証明。同时他还有一个比較混乱的論証，指出这样的証明乃是不可能的。其次，他就談到了罪恶这一問題，并結論說：

“那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果他們說神統御着万物，那末他們就把他当成是罪恶事物的創作者了；另一方面，如果他們說神仅只統御着某些事物或者不統御任何事物；那末他們就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是軟弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬。”

怀疑主义尽管继續打动着某些有教养的个人一直要到公元后三世紀，但是它却与日益轉向教条化的宗教和得救学說的时代性格背道而馳。怀疑主义者有足够的力量能使有教育的人們对国家宗教不滿，但是它却提供不出任何积极的东西（哪怕是在純知識的領域內）来代替它。自从文艺复兴以来，神学上的怀疑主义（就它大多数的拥护者而論）已經被对于科学的热誠信仰所代替了，但是在古代却并沒有这种对怀疑的代替品。古代世界沒有能够回答怀疑派的論証，于是就迴避了这些論証。奥林匹克的神已經不为人所相信了，东方宗教入侵的道路已經扫清了，于是东方的宗教就来爭取迷信者們的拥护，直到基督教的胜利为止。

第二十七章　伊壁鳩魯派

希腊化时期的两大新学派，即斯多葛派与伊壁鳩魯派，是同时創立的。他們的創立人芝諾和伊壁鳩魯大約同时出生，幷且先后在几年之內都定居于雅典，分別作他們各自学派的領袖。因此先考慮那一派完全是兴趣問題。我要先談伊壁鳩魯派，因为他們的学說是被他們的創立人自始就完全确定了的；而斯多葛主义却經历了长期的发展，下迄死于公元 180 年的罗馬皇帝馬尔庫斯·奧勒留为止。

有关伊壁鳩魯生平的主要权威，是生活于公元后三世紀的第欧根尼·拉尔修。然而这里有两点困难，第一是第欧根尼·拉尔修本人很容易接受极少历史价值的、或者全无历史价值的传說。第二是他的《传記》中包含一部分斯多葛派对伊壁鳩魯所发动的誹謗性的指責，我們常常弄不清楚究竟是他本人在肯定某些事情呢，还是只不过在轉叙別人的誹謗。斯多葛派所捏造的誹謗是与他們有关的事实，这一点是当他們崇高的道德为人贊美时，我們所应該記得的；但这些却不是有关伊壁鳩魯的事实。例如，有一个传說是，伊壁鳩魯的母亲是个行騙的女祭司，关于这件事第欧根尼說：

“他們（显然是指斯多葛派）說他常常跟着他母亲挨家挨戶地去串門，口里念着禳灾的祷文，幷且还帮他的父亲教蒙学来混一口飯吃”。

关于这一点貝萊解释說：[①]“他随着他母亲作为一个助手走遍

① 《希腊的原子論者与伊壁鳩魯》，西雷耳·貝萊著，1928 年牛津版，第 221 頁。貝萊先生对伊壁鳩魯做过专門的研究，他的书对于学者是极有价值的。

四方,口中背誦她的祷文; 假如这个故事有任何真实性的話,那么在很年青的时候,他可能早就被后来在他的学說中成为显著特征的那种对于迷信的仇视所激发起来了"。这种理論是很有吸引力的,但是鉴于古代末期捏造一种誹謗时的毫不犹疑,所以我并不认为这个故事有任何根据而可以被接受。[①] 反对这种說法的有一件事实,即他对他的母亲怀有一种非常强烈的感情。[②]

然而伊壁鳩魯一生的主要事实似乎是可以确定的。他的父亲是薩摩地方一个貧穷的雅典殖民者; 伊壁鳩魯生于公元前 342 或 341 年,但究竟是生于薩摩还是生于亚底加,我們就不知道了。无論如何,他的幼年时代是在薩摩度过的。他自述他从十四岁开始研究哲学。在十八岁的时候,即約当亚历山大逝世的时候,他来到了雅典,显然是为着确定他的公民权而来的。但是当他在雅典的时候,雅典的殖民者被赶出了薩摩(公元前 322 年)。伊壁鳩魯全家逃到小亚細亚,他也到了那里和家人团聚。就在这时候或者也許稍早,他在陶斯曾向一个叫做脑昔芬尼的人学过哲学,此人显然是德謨克里特的弟子。虽然伊壁鳩魯的成熟的哲学所得之于德謨克里特的,要比得之于任何其他哲学家的为多;然而他对于脑昔芬尼却除了輕蔑之外并沒有說过任何别的話,他把脑昔芬尼叫做"軟体动物"。

公元前 311 年伊壁鳩魯創立了他的学校,最初是在米特林,后来是在兰普薩古,自公元前 307 年而后就在雅典; 他以公元前 270 年或 271 年死于雅典。

經过了多难的青年时代之后,他在雅典的生活是平靜的,仅仅

① 斯多葛派对伊壁鳩魯是非常不公平的,例如艾比克泰德写信給他說:"这就是你所宣揚的有价值的生活:吃,喝,淫,屙,睡"。见艾比克泰德《文集》,卷 2, 第 20 章。

② 吉尔伯特·穆莱,《五个阶段》,第 130 頁。

受到健康不佳的打搅。他有一所房子和一座花园（花园显然和房子不在一起）；他就在这个花园里讲学。他的三个兄弟和另外一些人从一开始就是他的学校的成員，但是在雅典他的团体的人数增加起来了，不仅是学哲学的弟子增加了，而且还有朋友們和他們的孩子們以及奴隶們和妓女們(hetaerae)。这些妓女們成了他的敌人誹謗的借口，但显然是完全不公正的。他对于純粹人情的友誼具有一种非凡的能力，他給他的团体成員的小孩子們写过輕松愉快的信。他并沒有实践古代哲学家們在表现感情时人們可以預料得到的那种严肃与深沉；他写的信是异常之自然而又坦率的。

团体生活是非常簡朴的，一部分是由于他們的原則，而（无疑地）一部分也由于沒有錢。他們的飲食主要是面包和水，伊壁鳩魯觉得这就很可滿意了。他說"当我靠面包和水而过活的时候，我的全身就洋溢着快乐；而且我輕視奢侈的快乐，不是因为它們本身的緣故，而是因为有种种的不便会随之而来。"团体在錢財上至少有一部分是靠自願捐助的。他写信給一个人說："請你給我送一些干酪来吧，以便我在高兴的时候可以宴客"。又写給另一个朋友說："請你代表你自己和你的孩子們送給我們一些为我們神圣的团体所必需的粮食吧"。又說："我需要的唯一捐助就是这些，——要命令弟子們給我送来，纵使他們是在天涯海角也要送来。我希望从你們每个人那里每年收到二百二十个德拉克瑪，[1] 不要再多"。

伊壁鳩魯終生都受着疾病的折磨，但他学会了以极大的勇气去承当它。最早提出了一个人被鞭撻的时候也可以幸福的，就是伊壁鳩魯而不是斯多葛派。他写过两封信，一封是在他死前的几天，另一封是在他死的那天；这两封信說明了他是有权主张这种见

---

① 約合美金二十元。

解的。第一封信說:“写这封信的七天之前我就完全不能动弹了,我忍受着人們临到末日的那种痛苦。如果我要出了什么事,务必請你照管美特罗多罗的孩子們四五年,但用于他們的錢不可比你现在用于我的錢更多”。第二封信說:“在我一生中眞正幸福的这个日子,在我即将死去的时刻,我給你写这封信。我的膀胱病和胃病一直继續着,它們所常有的严重性絲毫也沒有減輕;但是尽管有着这一切,我心里却在追忆着我和你談話的快乐。請你費心照顾美特罗多罗的孩子們吧,正象我可以期待于你从小就对我以及对哲学所具有的忠誠那样”。美特罗多罗是他最早的弟子之一,这时已經死了;伊壁鳩魯在遺囑里为他的孩子們作了安排。

虽然伊壁鳩魯对大多数人都是溫文和藹的,但是他对于哲学家們的态度却表现了他性格的另一面,尤其是对于人們所认为他曾受过影响的那些哲学家。他說“我想这些喋喋不休的人一定相信我是軟体动物(脑昔芬尼)的門徒,并且曾和一些嗜酒的青年們一起听过他的讲演。实际上那傢伙是个坏人,他的习慣是永远也不可能引到智慧的”。[1] 他从来也不承认他所得之于德謨克里特的那些东西;至于留基波,則他肯定說从来就沒有过这么一位哲学家,——意思当然并不是說沒有这么一个人,而是說这个人并不是哲学家。第欧根尼·拉尔修开列过一张罵人綽号的名单,这些綽号都被认为是他給他最出色的前輩們所取的。除了对于别的哲学家們的这种气量狹隘之外,他还有一个严重的錯誤,就是他那专断的教条主义。他的弟子必須学习包括他全部学說在內的一套信条,这些信条是不許怀疑的。終于便沒有一个弟子曾补充过或者修正过任何的东西。两百年之后,当卢克萊修把伊壁鳩魯的哲学写成詩的时

① 奥德斯(W.J.Oates)著《斯多葛派与伊壁鳩魯派的哲学家》,第47頁。在可能的地方我都引用奥德斯先生的譯文。

候，他对于这位老师的教訓(就我們所能判断的而言)也并沒有加入任何理論上的新东西。凡是可能加以比較的地方，我們都发现卢克萊修总是与原意密切符合的；一般公认在另外一些地方，他可能塡补起来了由于伊壁鳩魯整整三百卷书的遺失而給我們的知識所造成的空隙。他的著作除了几封书信、一些片断以及一篇关于"主要学說"的叙述而外，其余的都沒有留传下来。

伊壁鳩魯的哲学正象他那时代所有的哲学(只有怀疑主义是部分的例外)一样，主要的是想要获得恬靜。他认为快乐就是善，并且他以鮮明的一貫性坚持这种观点一直到底。他說："快乐就是有福的生活的开端与归宿"。第欧根尼·拉尔修引过他在《生命的目的》一书中所說的話："如果抽掉了嗜好的快乐，抽掉了爱情的快乐以及听觉与視觉的快乐，我就不知道我还怎么能够想象善"。又說："一切善的根源都是口腹的快乐；哪怕是智慧与文化也必須推源于此"。他告訴我們說，心灵的快乐就是对肉体快乐的观賞。心灵的快乐之唯一高出于肉体快乐的地方，就是我們可以学会观賞快乐而不观賞痛苦；因此比起身体的快乐来，我們就更能够控制心灵的快乐。"德行"除非是指"追求快乐时的审慎权衡"，否則它便是一个空洞的名字。例如，正义就在于你的行为不致于害怕引起别人的憤恨，——这种观点就引到了一种非常有似于"社会契約論"的社会起源学說。

伊壁鳩魯不同意他的某些快乐主义的前人們之区别开**积极的**与**消极的**快乐，或**动态的**与**静态的**快乐。动态的快乐就在于获得了一种所願望的目的，而在这以前的願望是伴随着痛苦的。靜态的快乐就在于一种平衡状态，它是那样一种事物状态存在的結果，如果沒有这种状态存在时，我們就会願望的。我們可以說当对飢餓的滿足在进行的时候，它就是一种动态的快乐；但是当飢餓已經

完全满足之后而出现的那种寂静状态就是一种静态的快乐。在这两种之中，伊壁鸠鲁认为还是追求第二种更为审慎一些，因为它沒有掺杂别的东西，而且也不必依靠痛苦的存在作为对願望的一种刺激。当身体处于平衡状态的时候，就沒有痛苦；所以我們应該要求平衡，要求安宁的快乐而不要求激烈的欢乐。看起来如果可能的話，伊壁鸠鲁会願意永远处于飲食有节的状态，而不願处于大吃大喝的状态。

这样，在实践上他就走到了把沒有痛苦，而不是把有快乐，当做是有智慧的人的鵠的。[①] 胃可能是一切事物的根本，但是胃病的痛苦却可以压倒饕餮的快乐；因此伊壁鸠鲁只靠面包度日，在节日則吃一些奶酪。象渴望财富与荣誉这样一些願望是徒劳无益的，因为它們使得一个本可满足的人不能安靜。“一切之中最大的善就是审愼：它甚至于是比哲学还更要可貴的东西”。他所理解的哲学乃是一种刻意追求幸福生活的实践的体系；它只需要常識而不需要邏輯或数学或任何柏拉图所拟定的精細的訓练。他极力劝他年青的弟子兼朋友毕托克里斯“要逃避任何一种教化的形式”。所以他劝人躲避公共生活便是他这些原則的自然結果，因为与一个人所获得的权势成比例，嫉妒他因而想要伤害他的人数也就随之增加。纵使他躲避了外来的灾难，但內心的平靜在这种情况下也是不可能的。有智慧的人必定努力使生活沒沒无聞，这样才可以沒有敌人。

性爱，作为最“动态”的快乐之一，自然是被禁止的。这位哲学家宣称：“性交从来不曾对人有过好处；如果它不曾伤害人的話，那就算是幸运了”。他很喜欢（别人的）孩子，但是要满足这种趣味

① （对伊壁鸠鲁来說）“沒有痛苦的本身便是快乐，而且按他分析到最后，簡直是最眞实的快乐”。貝莱，前引书，第249頁。

他似乎就得有赖于别人不听他的劝告了。事实上他似乎是非常喜欢孩子，竟至违反了自己的初衷；因为他认为婚姻和子女是会使人脱离更严肃的目标的。卢克莱修是追随着他贬斥爱情的，但是并不认为性交有害，只要它不与激情結合在一起。

依伊壁鸠魯看来，最可靠的社会快乐就是友誼。伊壁鸠魯是象边沁一样的一个人，他也认为在一切时代里所有的人都只追求着自己的快乐，有时候追求得很明智，有时候則追求得很不智；但是他也象边沁一样，常常会被自己溫良而多情的天性引得做出一些可贊美的行为来，而根据他自己的理論他本是不应該如此的。他显然非常喜欢他的朋友，不管他从他們那里所得到的是什么；但是他却极力要說服自己相信，他是自私得正象他的哲学所认为的一切人一样。据西賽罗說，他认为"友誼与快乐是分不开的，因为这种緣故所以就必須培养友誼，因为沒有友誼我們就不能安然无惧地生活，也不能快乐地生活"。然而他又有时多少是忘記了自己的理論：他說"一切友誼的本身都是値得願望的"，又补充說"尽管这是从需要帮助而出发的"。[1]

虽然伊壁鸠魯的伦理学在别人看来是粗鄙的而且缺乏道德的崇高性，但他却是非常之眞誠的。我們已經看到，他提到他花园里的团体时是說"我們神圣的团体"；他写过一本《論圣洁》的书；他具有一个宗教改革者的一切热情。他对人类的苦难，一定具有一种强烈的悲憫感情以及一种不可动搖的信心：只要人們能接受他的哲学，人們的苦难就会大大地減輕。这是一种病弱者的哲学，是用以适应一个几乎已經不可能再有冒险的幸福的世界的。少吃，因为怕消化不良；少喝，因为怕第二天早晨醒不了；避开政治和爱情

① 关于友誼这个题目以及伊壁鸠魯那种可爱的言行不一，可参閱貝莱，前引书，第317—320頁。

以及一切感情的活动；不要結婚生子，以免丧失亲人；在你的心灵生活上，要使自己学会观賞快乐而不要观賞痛苦。身体的痛苦显然是一件大坏事；但是如果身体痛苦得很厉害，它就会很短暫；如果它的时間拖得很长，那末就可以靠着心灵的訓练以及不顾痛苦而只想念幸福事物的那种习慣来加以忍受。最重要的是，要生活得能避免恐惧。

正是由于这个避免恐惧的問題，伊壁鳩魯才被引到了理論哲学。他认为恐惧的两大根源就是宗教与怕死，而这两者又是相关联的，因为宗教鼓励了认为死者不幸的那种见解。所以他就追求一种可以証明神不能干預人事而灵魂又是随着身体而一起消灭的形而上学。絕大多数的近代人都把宗教想成是一种安慰，但是对于伊壁鳩魯則恰好相反。超自然对自然过程的干預，在他看来乃是恐怖的一个来源，而灵魂不朽又是对希望能解脫于痛苦的一个致命伤。于是他就創造了一种精巧的学說，要来疗治人們的那些可以激起恐惧的信仰。

伊壁鳩魯是一个唯物論者，但不是一个决定論者。他追随着德謨克里特相信世界是由原子和虛空构成的；但是他并不象德謨克里特那样相信原子永远是被自然律所完全控制着的。我們知道，希腊的必然观源出于宗教；所以他的想法也許是对的，即只要容許必然性有存在的余地，那末对宗教的攻击就总归是不全面的。他的原子具有重量，并且不断地向下墜落；但不是朝向地心墜落，而是一种絕对意义的向下墜落。然而，一个原子时时会受到有似于自由意志的某种东西在作用着，于是就微微地脫离了一直向下的軌道，[①] 而与其他的原子相冲撞。自此以下，則漩渦的发展等等所进行的方式都与德謨克里特的讲法大致相同。灵魂是物质

① 在我們今天，艾丁頓解释测不定原理时也提出了一种类似的见解。

的，是由呼吸与热那类的微粒所組成的。（德謨克里特认为呼吸和风在实质上与气不同；它們并不仅仅是运动着的气）。灵魂-原子布滿着整个的身体。感觉是由于身体所投射出去的薄膜，一直触到了灵魂-原子的緣故。这些薄膜在它們原来所由以出发的身体解体以后，仍然可以继續存在；这就可以解释作梦。死后，灵魂就消散而它的原子（这些原子当然是继續存在的）就不能再有感觉，因为它們已不再与身体联系在一起了。因此，用伊壁鳩魯的話来說就是：“死与我們无干，因为凡是消散了的都沒有感觉，而凡是无感觉的都与我們无干”。

至于神，則伊壁鳩魯坚决信仰他們存在，因为否則他就不能解释广泛流行的神的观念的存在了。但是他深信，神自身并不过問我們人世的事情。他們都是遵循伊壁鳩魯教誡的合理的快乐主义者，所以不参与公共生活；政府是一种不必要的費事，他們的生活幸福而美滿，所以并不感到政府有誘惑力。当然，通神、占卜以及所有这类的行为純粹都是迷信，信仰天命也是迷信。

所以并沒有任何理由要害怕我們会触惹神的震怒，或者害怕我們死后会在阴間受苦。虽然我們要服从自然的威力（这是可以科学地加以研究的），然而我們仍然有自由意志，并且在某些限度之內我們乃是我們自己命运的主人。我們不能逃避死亡，但是死亡（正当地加以理解时）并不是坏事。如果我們能按照伊壁鳩魯的箴言审愼地生活下去的話，我們或許能成就一定程度的免于痛苦的自由。这是一种溫和的福音，但是对于深深感受到人类不幸的人，它却足以激发热情。

伊壁鳩魯对于科学本身并不感兴趣，他看重科学，只是因为科学对于迷信所归之于神的作用的种种现象提供了自然主义的解释。当有着好几种可能的自然主义的解释时，他主张用不着在其

中选择某一种解释。例如月亮的盈亏就曾有过各式各样的解释；但其中任何一种只要它不引出神来，就和别的解释是一样地好；至于企图要决定其中哪一种是眞的，那就是无益的好奇心了。所以伊壁鳩魯派实际上对自然知識并沒有做出任何的貢献，也就不足为奇了。由于他們抗議晚期异教徒对于巫术、占星与通神的日益增长的信奉，他們也算做了有用的事；但他們却和他們的創始人一样始終都是教条主义的、有局限的，对个人幸福以外的一切事物都沒有眞正的兴趣。他們能背誦伊壁鳩魯的教誡，但是在这一学派所存在的整个几百年中間，他們并沒有对伊壁鳩魯的教誡增加任何新东西。

伊壁鳩魯唯一著名的弟子就是詩人卢克萊修（公元前 99—55 年），他是和尤里烏斯·凱撒同时代的人。罗馬共和国的末期，自由思想成为风尙，伊壁鳩魯的学說在有教育的人們中間非常流行。但是奧古斯都皇帝提倡复古，提倡复兴古代的德行与古代的宗教，因而使得卢克萊修的《物性論》一詩湮沒不彰，一直到了文艺复兴的时代为止。这部书在中世紀只保存下来了一份手稿，幸免于被頑固派所毀灭。几乎从沒有过任何别的大詩人要等待这么久的时間才为人所认識到，但是到了近代，他的优异性差不多已經是普遍公认的了。例如他和卞哲明·佛兰克林两个人就是雪萊所喜爱的作家。

他的詩以韵文表现了伊壁鳩魯的哲学。虽然这两个人有着同样的学說，但两人的气质是迥然不同的。卢克萊修是热情的，比伊壁鳩魯更加需要有审愼权衡的教誡。他是自杀而死的，似乎是患有时时发作的神經病，——有些人断言是由恋爱的痛苦，或是由春药的意想不到的作用所致。他对伊壁鳩魯有如对一位救世主一般，并且以宗教强度的語言贊頌了这位他所认为是宗教摧毀者的

人:①

当人类在地上到处悲惨地呻吟,
人所共见地在宗教的重压底下,
而她则在天际昂然露出头来
用她凶恶的脸孔怒視人群的时候——
是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖:
沒有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧;
相反地它更激起他勇敢的心,
以憤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之門的横木,
就这样他的意志和坚实的智慧战胜了;
就这样他旅行到远方,
远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒,
直至他游遍了无穷无尽的大宇。
然后他,一个征服者,向我們报导
什么东西能产生,什么东西不能够,
以及每样东西的力量
如何有一定的限制,
有它那永久不易的界碑。
由于这样,宗教现在就被打倒
在人們的脚下,到头来遭人践踏:
而他的胜利就把我們凌霄举起。

① 下文引自屈味連(R. C. Trevelyan)先生的英譯本,卷一,第60—79頁。(参见三联书店中譯本,1958年版,卷一,第3—4頁。——譯者)

如果我們接受了传統关于希腊宗教与仪式的欢愉快乐的說法，那末伊壁鳩魯和卢克萊修对宗教所表现的仇視就非常之不容易理解了。例如，济慈的《希腊古瓶之歌》歌頌了宗教的礼仪，那便不是一种使人心充滿了阴暗恐怖的东西。我以为流行的信仰，大部分絕不是这种欢愉快乐的东西。对奧林匹克神的崇拜比起其他形式的希腊宗教来，迷信的残酷性要少一些；但是即使是奧林匹克的神直到公元前七世紀或六世紀时，也还有时候要求以人献祭，这种办法是在神話和戏剧中記載下来了的。[①] 在伊壁鳩魯的时候，整个野蛮世界还都公认以人献祭的办法；甚至于直到罗馬征服时，野蛮人中最文明的人在危急关头，例如在布匿战爭中，也还是使用这种办法的。

詹·哈里逊已經极其令人信服地証明了，希腊人除了对于宙斯及其一族的正式崇拜而外，还有着許多其他更为原始的信仰是与野蛮仪式多少相联系着的。这些信仰在一定程度上都被吸收到奧尔弗斯主义里面来，奧尔弗斯主义成了具有宗教气质的人們中間所流行的信仰。人們往往設想地獄是基督教的一种发明，这种想法是錯誤的。基督教在这方面所做的，仅仅是把以前流行的信仰加以系統化而已。从柏拉图《国家篇》的开头部分就可以看出，对死后被懲罰的恐惧在公元前五世紀的雅典是普遍的，而且在苏格拉底至伊壁鳩魯的这一段时間内恐怕也不曾有所减少。（我不是說少数受过教育的人，而是說一般的居民。）当然通常也还把疫癘、地震、战爭的失败以及类似的灾难，都归咎于神的憤怒或者是未能注意預兆。我以为在关于通俗信仰的这个問題上，希腊的文学与艺术或許是誤人不浅的。我們关于十八世紀末期的卫理教派

① 卢克萊修举出过伊妃格尼亚的牺牲，作为宗教所鑄成的禍害之一例。卷一，第85—100頁。

又能知道什么呢，假如这个时期除了它那些貴族的书籍和繪画而外，便沒有别的記录保存下来的話？卫理派的影响就象希腊化时代的宗教性一样，是来自下层的；到了鮑斯威尔和約书亚·雷諾兹爵士的时代它已經是非常有势力的了，尽管从他們两人的作品里看来，卫理教派影响的力量并不显著。所以我們决不能用《希腊古瓶》的形象或者是詩人与貴族哲学家的作品，来判断群众的宗教。伊壁鳩魯无論从身世来說还是从他所交接的人来說，都不是貴族；也許这可以說明他对宗教的极端敌对的态度。

自从文艺复兴以后，伊壁鳩魯的哲学主要是通过了卢克莱修的詩篇才为讀者們所知道的。如果讀者們并不是职业的哲学家，那末使他們印象最深刻的便是唯物主义、否定天命、反对灵魂不朽这样一些东西与基督教的信仰之間的对比了。特别使一个近代讀者感到惊异的是，这些观点——这些观点今天一般都认为是阴沉的、抑郁的——竟是用来表现一种要求从恐惧的压迫之下解放出来的福音的。宗教方面眞誠信仰的重要性，卢克莱修是和任何基督徒一样地深信不疑。卢克莱修在描叙了当人成为一种內心冲突的受难者的时候，是怎样地力图逃避自己并且枉然无益地想換个地方以求解脫之后，就說道：①

就是这样每个人都想逃开自己——
而这个自己，說实話，他怎样也逃不开；
与自己意願相反，他还是紧紧抓住它；
他憎恨自己，因为他老不舒服，
但却不能认識他的病痛的原因；
是的，只要他能淸楚地认識了它，

① 卷三，1068—76。我引用的仍然是屈味連先生的譯文。（前引中譯本，卷三，第186—187頁。——譯者）

那么，每个人就会把一切别的都抛开，
而首先去认識万物的本性，
因为这里成为問題的，
不是一个人的一朝一夕的境况，
而是永恒时間中的境况，
在人們死后那全部时間之中
他們所将要度过的那种境况。

伊壁鳩魯的时代是一个劳苦倦极的时代，甚至于連死灭也可以成为一种值得欢迎的、能解除精神苦痛的安息。但相反地，共和国末期对大多数罗馬人来說，却并不是一个幻灭的时代：具有巨人般的精力的人們，正在从混乱之中創造出来一种为馬其頓人所未能創造的新秩序。但是对于置身于政治之外并且对于权力和掠夺毫不关心的罗馬貴族来說，則事情的演变一定是令人深为沮丧的。何况在这之外又加上了不断的神經病的磨难，所以卢克莱修就把希望根本不生存当作是一种解脫，这是不足为奇的。

但是怕死在人的本能里是如此之根深蒂固，以致于伊壁鳩魯的福音在任何时候也不能得到广泛的流传；它始終只是少数有教养的人的信条。甚至于在哲学家們中間，自从奥古斯都的时代以后也都是照例拥护斯多葛主义而反对伊壁鳩魯主义的。的确，自从伊壁鳩魯死后，伊壁鳩魯主义尽管日益萎縮，但仍然存在了六百年之久；可是随着人們日益受到我們现世生活的不幸的压迫，他們也就不断地向宗教或哲学里要求着更强烈的丹药。哲学家們除了少数的例外，都逃到新柏拉图主义里面去了；而沒有受教育的人們便走入各种各样的东方的迷信，后来又越来越多地走入基督教，基督教在其早期的形式是把一切美好都摆在死后的生活里的，因此就給人們提供了一种与伊壁鳩魯的福音恰好相反的福音。

然而与伊壁鳩魯非常之相似的各种学說，却在十八世紀末叶被法国的 philosophes（哲学家們）所复活了，并且被边沁及其后学們传到英国来；这是有意地要反对基督教而这样做的，因为这些人对基督教的敌对态度和伊壁鳩魯对他当时的宗教是一样的。

第二十八章　斯多葛主义

斯多葛主义虽然和伊壁鳩魯主义起源于同时，但是它的学說却历史更长而变化更多。它的創始人——公元前三世紀早期的芝諾——的学說，与公元后二世紀后半叶的馬尔庫斯·奧勒留的学說是截然不同的。芝諾是一个唯物主义者，他的学說大体上是犬儒主义与赫拉克利特的結合品；但是斯多葛派則由于滲入了柏拉图主义而逐漸放弃了唯物主义，后来終于連一点唯物主义的影子都沒有了。他們的伦理学說的确是改变得很少，而伦理学說又是大多数斯多葛派所认为是最主要的东西。然而甚至于就在这方面，着重点也有所轉移。随着时間的推移，斯多葛派关于其他的方面讲得愈来愈少，而关于伦理学以及最与伦理学有关的那些神学部分便愈来愈受到极端的强調。关于早期的斯多葛派，我們要受一个事实的限制，即他們的作品流传下来的只有少数的片断。唯有塞涅卡、爱比克泰德和馬尔庫斯·奧勒留——他們都属于公元后一世紀至二世紀——的作品是完整地流传了下来的。

斯多葛主义比起我們以前所探討过的任何哲学派別都更少希腊性。早期的斯多葛派大多是叙利亚人，而晚期的斯多葛派則大多是罗馬人。塔因（«希腊化文明»一书，第287頁）疑心迦勒底曾对斯多葛主义有过影响。于伯威格正确地指出了，希腊人在对野蛮

世界进行希腊化的时候，給他們所留的却是仅只适合于希腊人自己的东西。斯多葛主义与早期的純粹希腊的哲学不同，它在感情上是狭隘的，而且在某种意义上是狂热的；但是它也包含了为当时世界所感到需要的、而又为希腊人所似乎不能提供的那些宗教成份。特别是它能投合統治者，吉尔柏特•穆萊教授說："几乎所有的亚历山大的后继者——我們可以說芝諾以后历代所有主要的国王——都宣称自己是斯多葛派"。

芝諾是腓尼基人，大約于公元前四世紀后半叶生于塞浦路斯島上的西提姆。他的家庭很可能是从事商业的，而且很可能当初是商业的利益把他引到雅典来的。然而到了雅典之后，他变得渴望研究哲学了。犬儒学派的观点要比任何其他学派的观点都更投合他的胃口，但他却多少是一个折衷主义者。柏拉图的弟子們指責他剽窃了学园的学說。在整个斯多葛派的历史上，苏格拉底始終是他們主要的圣人；苏格拉底受审时的态度，他之拒絕逃亡，他之視死如归，他那关于干了不正义的勾当的人对自己要比对别人伤害得更大的說法，这一切都完全与斯多葛派的教訓吻合。苏格拉底对于冷暖的不聞不問，他在衣食方面的朴素，以及他的完全擯弃一切肉体的享受，也同样是如此。但是斯多葛派却从不曾采用柏拉图的理念說，而且大多数的斯多葛派也反对柏拉图关于灵魂不朽的論証。只有晚期的斯多葛派才追随柏拉图，把灵魂认为是非物质的；而早期的斯多葛派則同意赫拉克利特的观点，认为灵魂是由物质的火构成的。这种学說固然在詞句上也可以从爱比克泰德和馬尔庫斯·奥勒留那里找得到，但是他們似乎并不是把火认为眞正就是构成物理事物的四原素之一。

芝諾对于形而上学的玄虛是沒有耐心的。他所认为重要的只是德行；他之重視物理学与形而上学，也仅仅在于它們有助于德

行。他企图借助于常識来与当时的形而上学进行斗爭，——而常識在希腊就意味着唯物主义。对于感官可靠性的种种怀疑困恼了他，于是他就把相反的学說推到了极端。

“芝諾从肯定现实世界的存在而开始。怀疑派就問：‘你所說的现实是指什么？’‘我是指坚固的和物质的。我是指这张桌子是坚固的物质’。怀疑派又問：‘那么“神”呢？灵魂呢？’芝諾回答說：‘完全是坚固的；假如有的話，那比桌子还要坚固’。‘那末德行、正义或者比例也都是坚固的物质嗎？’芝諾回答說：‘当然是十足坚固的’。”①

在这一点上很显然地，芝諾也象許多别人一样，由于热衷于反形而上学而陷入到他自己的另一种形而上学里面去了。

这一学派始終坚持不变的主要学說，是有关宇宙决定論与人类自由的。芝諾相信并沒有偶然这样一种东西，自然的过程是严格地为自然律所决定的。起初只有火；然后其他的原素——气、水、土就順序——逐漸地形成了。但是迟早終将有一場宇宙大燃烧，于是一切又都变成为火。按照大多数斯多葛派的說法，这場燃烧并不是最后的終結，象是基督教学說中所說的世界末日那样，而仅只是一度循环的結束；整个的过程将是永无休止的重演：现在所出现的万物以前就曾出现过，而且将来还要再出现，并不是一次而是无数次。

因而，这种学說看来似乎是沒趣味的，并且无論在哪一方面都并不比通常的唯物主义，例如德謨克里特的唯物主义，更能使人感到慰藉。但是这只是它的一个方面。自然的过程，在斯多葛主义那里也象在十八世紀的神学那里一样，是被一个“立法者”所规定

① 吉尔伯特·穆莱：《斯多葛派哲学》（1915年），第25頁。

的，而这个"立法者"同时也就是一个仁慈的天意。整个的宇宙直到最微小的細节，都是被設計成要以自然的手段来达到某种目的的。这些目的，除了涉及到神鬼的而外，都可以在人生中找得到。万物都有一个与人类相关联的目的。有些动物吃起来是美味，有些动物則可以考驗我們的勇气；甚至連臭虫也是有用的，因为臭虫可以帮助我們在早晨醒来而不致躺在床上过久。至高无上的威力有时候就叫做"神"，有时候就叫做宙斯。賽涅卡区别了这种宙斯与通俗所信仰的对象；后者也是实有的，但却处于附属地位。

"神"与世界是分不开的；他就是世界的灵魂，而我們每个人都包含有一部分神圣的火。一切事物都是那个叫做"自然"的单一体系的各个部分；个体的生命当与"自然"相和諧的时候，就是好的。就一种意义来說，每一个生命都与"自然"和諧，因为它的存在正是自然律所造成的；但是就另一种意义来說，則唯有当个体意志的方向是朝着属于整个"自然"的目的之內的那些目的时，人的生命才是与"自然"相調和的。德行就是与"自然"相一致的意志。坏人虽然也不得不遵守上帝的法律，但却不是自願的；用克雷安德的比喻来說，他們就象是被拴在車后面的一条狗，不得不随着車子一起走。

在一个人的生命里，只有德行才是唯一的善；象健康、幸福、財产这些东西都是渺不足道的。既然德行在于意志，所以人生中一切眞正好的和坏的东西就都仅仅取决于自己。他可以很穷，但又有什么关系呢？他仍然可以是有德的。暴君可以把他关在监獄里，但是他仍然可以坚持不渝地与自然相和諧而生活下去。他可以被处死刑，但是他可以高貴地死去，象苏格拉底那样。旁人只能有力量左右身外之物；而德行（唯有它才是眞正的善）則完全靠个人自己。所以每一个人只要能把自己从世俗的慾望之中解脫出来，就有完

全的自由。而这些世俗的願望之得以流行，都是由于虛假的判断的緣故；圣賢的判断是眞实的判断，所以圣賢在他所珍視的一切事物上都是自己命运的主人，因为沒有外界的力量能够剝夺他的德行。

这种学說显然是有邏輯的困难的。如果德行眞是唯一的善，那末仁慈的上帝就必定只能专心一意造就德行了，可是自然律却又产生了大量的罪恶的人。如果德行是唯一的善，那末就沒有理由要反对残酷与不正义；因为正如斯多葛派从不疲倦地指出的，残酷与不正义是为受难者提供了鍛炼德行的最好的机会。如果世界完完全全是决定論的，那末自然律就决定了我究竟是否有德。如果我是罪恶的，那只是"自然"迫使我成为罪恶的，而被設想为是由德行所賦与的自由对于我也就是不可能的了。

如果德行竟致于一事无成的話，那末一个近代人的头脑是很难对有德的生活感到热情的。我們贊美一个在大疫流行中肯冒自己生命危险的医务人員，因为我們认为疾病是一种恶，而我們希望減少它的流行程度。但是假如疾病幷不是一种恶的話，医务人員就很可以安逸地呆在家里了。对于一个斯多葛主义者来說，德行的本身就是目的，而不是某种行善的手段。但当我們采取更长远的眼光时，最終的結果又是什么呢？那就是现存的世界被火所毁灭，然后又是整个过程的重演。难道还能有比这更加奢靡无益的事情了嗎？在某一个时候，这里或那里可以有进步，但是从长远看来則只能有循环反复。当我們看到某种东西令人痛苦得不堪忍受时，我們就希望这种东西总可以不再发生；但是斯多葛派却保証我們說，现在所发生的将会一次又一次地不断出现。人們恐怕要想到，就連那綜观全局的上帝也終于必定会因絕望而感到厌倦的吧。

与此相联系，在斯多葛派的道德观里便表现着一种冷酷无情。

不仅坏的感情遭到摒斥，而且一切的感情都是遭到摒斥的。圣賢并不会有同情心的感觉：当妻子或孩子死亡时，他便想着这件事情可不要成为对他自己德行的障碍，因此他并不深深感到痛苦。友誼——那曾为伊壁鳩魯所如此高度地称頌过的友誼——当然也很好，但是它可絕不能走到使你的朋友的不幸足以破坏你自己神圣的安宁的地步。至于公共生活，則参与公共生活可能是你的責任，因为它为正义、坚忍等等提供了机会；但是你却絕不可以被一种施惠于人类的願望所驅使，因为你所能施的恩惠——例如和平，或者供应更充分的粮食，等等——并不是眞正的恩惠；而且无論如何，除了你自己的德行而外，其他的一切都是与你无关的。斯多葛派并不是为了要行善所以才有德的，而是为了要有德所以才行善。斯多葛派不曾有过爱邻如己的观念；因为爱除了在一种表面的意义上而外，是斯多葛派的道德观里面所沒有的。

当我談到这一点的时候，我是把爱当作一种感情而不是当作一种原則来談的。当作一种原則，則斯多葛派也宣揚博爱；这种原則我們可以在賽涅卡和他的后继者之中找到，或許他們是得之于早期的斯多葛派。这一派的邏輯所引到的学說，被它的拥护者們的人道精神給冲淡了；这样他們实际上便比起他們若是能始終一貫的話，要好得多。康德——他是非常有似于斯多葛派的——說你必須对你的弟兄亲爱，并不是因为你喜欢他，而是因为道德律命令你这样；然而我怀疑他在私生活上是不是能遵守这条教誡而生活。

不談这些一般性的問題，让我們还是回到斯多葛主义的历史上来吧。

关于芝諾[1]，留传下来的只有一些残篇。根据这些残篇看来，

---

[1] 关于下文的資料，可参閱比万《晚期希腊宗教》一书，第1頁以下。

似乎他把"神"定义为是世界的烈火心灵，他說过"神"是有形体的实质，而整个宇宙就构成"神"的实质。特尔图良說，按照芝諾的讲法，"神"滲透到物质世界里就象蜜滲透到蜂房里一样。据第欧根尼·拉尔修說，芝諾认为"普遍的規律"也就是"正当的理性"，是滲透于万物之中的，是与宇宙政府最高的首脑宙斯同一的："神"、心灵、命运、宙斯都是同一个东西。命运是推动物质的力量；"天意"或"自然"就是它的别名。芝諾并不认为应該有祭神的庙宇："建造庙宇是并不必需的：因为庙宇絕不能认为是很有价值的东西或者是任何神圣的东西。出于工匠之手的东西，是不会有什么大价值或者神圣性的"。他似乎和晚期的斯多葛派一样曾相信过占星和占卜。西塞罗說他认为星辰具有一种神圣的能力。第欧根尼·拉尔修說："斯多葛派认为各种占卜都是灵驗的。他們說如其有天意这种东西的話，那么也就必定有占卜。他們拿芝諾所說过的許多預言都已成为事实的例子，来証明占卜术的眞实性"。关于这一点，克吕西普說得非常明确。

斯多葛派关于德行的学說虽不见于芝諾残存的著作中，但似乎就是芝諾本人的见解。

芝諾的直接继承人阿索斯的克雷安德，主要地以两件事情著称。第一是我們已經看到的，他主张薩摩的亚里士达克应該判处不虔敬的罪，因为他把太阳，而不是大地，說成是宇宙的中心。第二件事就是他的《宙斯頌》，这篇頌詩的大部分是可以被波普或者被牛頓以后一个世紀中的任何一位受过教育的基督徒写出来的。更具有基督教气味的是克雷安德的短祷：

宙斯啊，引导我；命运啊，請你
引导我前进。
无論你差遣我做什么工作，請你

引导我前进。

我毫无畏惧地追随你，哪怕是猜疑使我

落后或者不情願，但我也一定永远追随你。

继承克雷安德的克吕西普（公元前280—207年）是一位卷帙浩繁的作家，据說他曾写过七百零五卷书。他把斯多葛派系統化了而且迂腐化了。他认为唯有宙斯，即至高无上的火，才是不朽的；其他的神包括日、月在內都是有生有死的。据說他以为"神"并沒有参与制造恶，但是我們不明白他怎么能使这和决定論相調和。在其他的地方他又依照赫拉克利特的方式来处理恶，认为对立面是互相包含着的，善而沒有恶在邏輯上乃是不可能的："最不确切的事莫过于，人們設想不需要有恶的存在善就可以存在了。善和恶是对立面，两者必需在对立中才能存在"。他为支持这种說法所引据的是柏拉图，而不是赫拉克利特。

克吕西普认为好人总是幸福的，坏人总是不幸的，而且好人的幸福与"神"的幸福并无不同。关于死后灵魂究竟是否继續存在的問題，則他們有着互相冲突的意见。克雷安德认为一切灵魂都要继續存在，一直到下一次的全宇宙大火为止（这时万物就都被吸收到"神"里面来）；但是克吕西普則认为唯有有智慧的人的灵魂才是如此。他的兴趣并不象晚期的斯多葛派那样彻底是伦理的；事实上他把邏輯弄成了根本的东西。假言三段論和选言三段論以及"选言"这个名詞，都出自斯多葛派，对文法的研究和对名詞的各种"格"变化的創见，也都出自斯多葛派①。克吕西普，或者为他的著作所激发的其他的斯多葛派，曾有过一种很精致的知識論；那种知識論大体上是經驗主义的并且依据着知觉，尽管其中也包括了被

① 见巴尔特(Barth)«斯多葛派»，1922年，斯图加特，第四版。

认为是由于 consensus gentium（即人类的一致同意）而建立起来的某些观念与原則。但是芝諾以及罗馬的斯多葛派却把一切理論的研究都看成是附属于伦理学的：芝諾說哲学就象是一个果树园，在那里面邏輯学就是墙，物理学就是树，而伦理学则是果实；或者又象是一个蛋，邏輯学就是蛋壳，物理学就是蛋白，而伦理学则是蛋黄。① 看来克吕西普像是承认理論的研究有更多的独立价值的。也許他的影响可以說明这一个事实，即斯多葛派中有許多人在数学方面以及其他的科学方面做出了进展。

克吕西普以后曾有两个重要的人物，即潘尼提烏和波昔东尼，对于斯多葛派进行过相当的修改。潘尼提烏加进了相当成份的柏拉图主义，并放弃了唯物主义。他是小塞庇欧的朋友，并对西塞罗有过影响；而斯多葛主义主要地又是通过西塞罗才为罗馬人所知道的。波昔东尼对西塞罗的影响就更大，因为西塞罗曾跟波昔东尼在罗德斯念过书。波昔东尼又曾就学于潘尼提烏，潘尼提烏約死于公元前 110 年。

波昔东尼（公元前約 135—約 51 年）是一个叙利亚的希腊人，当塞琉西王朝結束时他还是个小孩子。也許是由于他在叙利亚經历了无政府，所以他才向西游历的；他先到了雅典，在那里吸收了斯多葛主义，然后继續前进，就到了罗馬帝国的西部。"他亲眼看见了已知世界边緣之外的大西洋上的落日，看见了西班牙对岸树上住满了猿猴的非洲海岸，看见了馬賽內陆地方野蛮部族的村落，那里的日常景象是把人头当作胜利的标記而挂在大門上"。② 他成了在科学題目上的一个多产作家；其实，他旅行的原因之一就是希望研究海潮，这种研究是不可能在地中海进行的。他在天文

① 见巴尔特(Barth)《斯多葛派》，1922 年，斯图加特，第四版。

② 比万，《斯多葛派与怀疑派》，第 88 頁。

学方面做出了卓越的工作，我們在第二十二章中已經談到他对太阳距离的估計是古代最好的估計。① 他又是一位有名的历史学家，——他继承了波里比烏斯。但是他之为世所知，主要地乃是作为一个折衷主义的哲学家：他把柏拉图的許多教訓（看来这些教訓在学园的怀疑主义的阶段里是已經被遺忘了的）和斯多葛主义結合在一起。

对于柏拉图的这种爱好，就表现在他那关于灵魂与死后生活的教义中。潘尼提烏也象大多数的斯多葛派一样曾說过，灵魂是随身体一起消灭的。反之波昔东尼則說，灵魂是继續生活在空气里，而且在大多数情况下在那里一直保持不变到下一次的世界大火为止。地獄是沒有的，但是恶人死后却不如善人那么幸福；因为罪恶使灵魂的蒸气变得混浊，使它不能够象善良的灵魂一样升得那么高。罪恶重大的就靠近地面并且要受輪迴；眞正有德的則上升到星球上面去，并且眺望着星辰的运轉而优游卒岁。他們可以帮助别的灵魂；这就（他以为）說明了占星学的眞理。比万提示說，由于这样复活了奥尔弗斯的观念以及吸收了新毕达哥拉斯派的信仰，波昔东尼或許曾为諾斯替主义鋪平了道路。他又很正确地說到，对于象波昔东尼这类的哲学的致命打击并不是来自基督教，而是来自哥白尼的理論。② 克雷安德要把薩摩的亚里士达克看成是一个危险的敌人，是很有道理的。

在历史上（虽然并不是在哲学上）比早期斯多葛派更加重要得多的，是三个与罗馬有关的人物，即：塞涅卡、爱比克泰德与馬尔庫

① 他估計从加狄士向西方航行 70,000 里（Stade）就可以到达印度。"这种說法乃是哥伦布信念的最后根据"。塔因，《希腊化文明》，第249頁。

② 以上关于波昔东尼的叙述，主要是根据艾德文・比万《斯多葛派与怀疑派》一书的第三章。

斯·奥勒留，——他們一个是大臣，一个是奴隶，一个是皇帝。

塞涅卡（約公元前3年——公元后65年）是西班牙人，他的父亲是一个住在罗馬的有教养的人。塞涅卡选择了政治生涯，并且在已經有了相当成功的时候而被罗馬皇帝克劳地烏斯流放到科西嘉島（公元41年）上去，因为他触怒了皇后梅薩林娜。公元48年，克劳地烏斯的第二个妻子阿格丽皮娜又把賽涅卡从流放中召了回来，并且任命他为她十一岁的儿子的太傅。賽涅卡要比亚里士多德更不幸，因为他教的学生就是皇帝尼罗。尽管作为一个斯多葛派，塞涅卡是公开鄙弃財富的，然而他却聚积了大量的財富，据說价値达三亿賽斯特斯之多（約合一千二百万美元）。这些財富大部分都是由于在不列顛放貸而获得的；据狄奥說，他收取的超額利率乃是造成不列顛反叛的原因之一。英勇的保狄西亚女王（如果这个故事是眞的話）領导了一次反叛，反抗这位严峻派的哲学使徒所代表的資本主义。[1]

尼罗的恣睢纵欲变得越来越加无法无天了，而塞涅卡也就日愈失宠。最后他被控以（无論是公正地或不公正地）参与一場大规模的阴謀，要謀害尼罗并拥戴一位新皇帝——有人还說便是塞涅卡自己——登基。他以姑念其旧日的效劳而被恩賜自尽（公元65年）。

他的結局是很有启发意义的。最初刚一听到皇帝的决定时，他准备写一篇遺囑。人們告訴他已經沒有时間容許他写长篇大論了，这时候他就轉身向他忧伤的家属們說：“你們不必难过，我給你們留下的是比地上的財富更有价値得多的东西，我留下了一个有德的生活的典范”——或者大意是这类的話。于是他就切开了血

① 传說事在公元61年。——譯者

管，并召他的秘书来記下他临死的話；据塔西陀說，他的辯才到了他最后的时刻也还是有如泉涌。他的侄子，詩人魯康，也同时遭受同样的死刑，临終时口里还背誦着自己的詩。塞涅卡是被后代根据他那可敬的箴言来加以評判的，而不是根据他那頗为可疑的行为来加以評判的。有些教父宣称他是一个基督教徒，并且象圣哲罗姆这些人还把据說是塞涅卡和圣保罗的通信认为是眞的。

爱比克泰德（約生于公元60年，約死于公元100年）是一种类型非常不同的人，尽管作为一个哲学家他和塞涅卡极其近似。他是希腊人，本是艾帕福罗底图斯的奴隶，此人又是被尼罗释放的奴隶，后来做了尼罗的大臣。他是个瘸子——据說这是他当日做奴隶时受了严酷懲罰的結果。他住在罗馬并在罗馬教学直到公元90年为止，这时罗馬皇帝多米提安用不着知識分子，就把所有的哲学家都驅逐出境了。于是爱比克泰德便退居于伊壁魯斯的尼柯波里，他就在这里写作和讲学度过了好几年，并死于此处。

馬尔庫斯·奥勒留（公元后121—180年）則属于社会等級的另一个极端了。他是他叔父兼岳父罗馬的好皇帝安东尼努斯·皮烏斯的养子，于公元161年继位为皇帝，并且极为尊敬地追怀着皮烏斯。奥勒留作皇帝是忠于斯多葛派的德行的。他非常需要有毅力，因为他的御位时期是被种种灾禍所纏扰着的——地震、疫癘、长期艰困的战爭、軍事的叛变，等等。他的《沉思集》一书是为他自己而写的，显然是并不准备发表；这部书表明了他感到自己的公共職責的負担沉重，并且还为一种极大的厌倦所苦恼着。继承他的皇位的独子康莫多斯是許多最坏皇帝中的一个，但当他父亲在世的时候却很巧妙地掩飾了自己恶毒的心性。哲学家的妻子福士丁納曾被人指控犯了极大的不道德的行为（也許并不公正）；但是他却从来沒有怀疑过她，并且在她死后还为她的奉祀費尽了苦心。

他放逐了基督教徒，因为他們不信国教，而他认为国教在政治上乃是必要的。他所有的行为都一本良心，但是大多数的行为却都沒有成功。他是一个悲愴的人：在一系列必須加以抗拒的各种世俗的欲望里，他感到其中最具有吸引力的一种就是想要引退去度一个宁靜的乡村生活的那种願望。但是实现这种願望的机会却始終沒有来临。他的«沉思集»一书有些篇章是在軍营里写成的，有些是在远征中写成的，征战的劳苦終于促成他的死亡。

最可注目的就是，爱比克泰德和馬尔庫斯•奥勒留两个人在許多哲学問題上是完全一致的。这就提示着，尽管社会环境影响到一个时代的哲学，但是个人的环境之影响于一个人的哲学却往往并不如我們所想象的那么大。哲学家通常都是具有一定的心灵广度的人，他們大都能够把自己私生活中的种种偶然事件置之度外；但即使是他們，也不能超出于他們自己时代更大的善与恶的范围之外。在坏的时代里，他們就創造出来种种安慰；在好的时代里，他們的兴趣就更加純粹是理智方面的。

吉朋那部詳尽的历史就是从康莫多斯的罪行而开始的，吉朋和大多数十八世紀作家們一样，都把安东尼王朝視为是黄金时代。吉朋說："如果要叫一个人指出世界历史上人类的境遇最幸福、最繁荣的一段时期，他就会毫不迟疑地举出来自多米提安之死至康莫多斯登基的那段时期"。我們不可能完全同意这种判断。奴隶制的罪恶造成了极大的苦难，并且在消蝕着古代世界的元气。罗馬有角斗士的表演以及人与野兽的搏斗，这种残酷是不可容忍的并且也必定腐蝕了欣賞这种景象的人民。馬尔庫斯・奥勒留确乎曾敕令过角斗士必須使用粗鈍的劍进行角斗，但是这种改革是暫时的，而且他对于人与野兽的角斗也沒有做过任何改革。經济制度也非常之坏；意大利已經日漸荒蕪了，罗馬居民要依賴着免費配給

的外省粮食。一切主动权都集中在皇帝及其大臣的手中；在整个辽闊的帝国領域上，除了偶尔有叛变的将領之外，沒有一个人在屈服以外还能做任何别的事情。人們都只能向过去去寻找最美好的时代了，他們覚得未来最好也不过是厌倦，而最坏則不免是恐怖。当我們以馬尔庫斯·奥勒留的語調来和培根的、洛克的、或者孔多塞的語調相比較时，我們就可以看出一个疲憊的时代与一个有希望的时代二者之間的不同。在一个有希望的时代里，目前的大罪恶是可以忍受的，因为人們想着罪恶是会过去的；但是在一个疲憊的时代里，就連眞正的美好也都丧失掉它們的滋味了。斯多葛派的伦理学投合了爱比克泰德和馬尔庫斯·奥勒留的时代，因为它的福音是一种忍受的福音而不是一种希望的福音。

从一般幸福的观点来說，安东尼王朝的时代毫无疑問地要比直迄文艺复兴时代为止的任何后代都更美好得多。但是仔細加以研究的話就可以知道，这个时代并不如它的建筑遺迹所引人想象的那么样繁荣。希腊-罗馬文明对于农业区域并沒有打下多少烙印，它实际上只限于城市。而且即使是在城市里也还有着忍受极端貧困的无产者，也还有大量的奴隶阶級。罗斯多夫采夫討論城市的社会經济情况时，总結如下：[1]

"它們社会情况的景象并不象它們外表的景象那么动人。我們的材料所带給我們的印象是：許多城市的繁华都是由他們人口中的很小一部分人所創造出来的，并且是为这一小部分人而存在的；甚至于連这一小部分人的福祉也是基于相当薄弱的基础之上的；城市人口中的絕大多数不是收入微薄，便是生活极端貧困。总之，我們絕不可夸大城市的財富，城市的外表是会給人造成錯誤印

① 罗斯多夫采夫，《罗馬帝国社会經济史》，第179頁。

象的"。

爱比克泰德說，在世上我們都是囚犯，幷且被囚禁在現世的肉体之內。照馬尔庫斯·奥勒留的說法，他常常說："人就是一点灵魂載負着一具尸体"。宙斯也不能使肉体自由，但是他給了我們他的一部分神性。我們不应該說"我是一个雅典人"或"我是一个罗馬人"，而应該說"我是一个宇宙公民"。如果你是凱撒的亲人，你一定会感到安全的；那末你旣是"神"的亲人，岂不更应該感到安全了嗎？如果我們能理解德行乃是唯一眞正的善，我們就可以知道不会有任何眞正的罪悪能降临到我們的头上了。

我是必然要死的。但难道我就必須呻吟而死嗎？我必然是被囚禁的。但难道我就必須哀怨嗎？我是必然要遭流放的。但是难道因此就有任何人能阻止我，使我不能欢笑、勇敢而又鎭定了么？"把秘訣告訴我吧"。我拒絕告訴，因为这是我权力以內的事。"那么我就把你鎖起来"。你，你說什么？鎖起我来？你可以把我的腿鎖起来——不錯；可是我的意志——那是你鎖不了的，連宙斯都征服不了它。"我就把你监禁起来"。那你只不过是指我的躯体罢了。"我要砍你的头"怎么？我什么时候向你說过，我是世界上唯一不能被砍头的人呢？

这些便是追求哲学的人所应該考虑的思想，这些便是他們应該日复一日地写下来的課程，他們应該用这些来砥礪自己。[1]

奴隶們也和别人是同样的人，因为大家一样都是"神"的儿子。

我們必須服从神，有如一个好公民要服从法律。"兵士們宣誓要尊敬凱撒高于一切人，但是我們則首先要尊敬我們自己"。[2]"当你出现在世上的权威者的面前时，应該記住还有'另一个'从高处

① 引自奥德斯，同书，第225—226頁。

② 同上书，第251頁。

在俯览着一切所发生的事情的神，你必須要取悅于他而不要取悅于世上的权威者”。[1]

那末誰才是一个斯多葛派呢？

請給我指出一个按照他所說的那些論断的样式而塑造出来的人物吧，正犹如一个按照斐狄阿斯的艺术而塑造出来的形象我們就称之为斐狄阿斯式的那样。請給我指出一个有病然而幸福，处于危险然而幸福，临于死亡然而幸福，顚沛流离然而幸福，含詬忍辱然而幸福的人吧。請你为我指出他来。我以神的名义說，我眞願意看见一个斯多葛派。不，你不能給我指出来一个完美无瑕的斯多葛派来；那么就請給我指出来一个正在塑造之中的斯多葛派吧，正在走上这条道路的斯多葛派吧。請你指給我看吧，請别对我这样一个老人吝惜指出一个我所从沒有看见过的景象吧。什么：你以为你要指給我看斐狄阿斯的宙斯或者是他的雅典娜那种象牙与黃金的造象嗎？我要的是一个灵魂，請你們哪一位指給我看一个希望着能与神合一，旣不怨神也不尤人，从来未犯过錯誤，从来不感觉悲苦，而且能摆脫了憤怒、嫉羡与忌妒的那样一个人的灵魂吧——(为什么要掩飾我的意思呢？)請指点給我看一个願望把自己的人格改变为神格，并且他在他可怜的肉体里总是把他的目的寄托于与神相会合的人吧。請給我指出这样一个人来吧。不，你是指不出来的。

爱比克泰德从不厌倦于指出，我們应該怎样对待那些被人认为是不幸的事物，他时常以家常談話的方式来說明这一点。

他也象基督徒一样，主张我們应当爱我們的敌人。总的說来，他也和其他的斯多葛派一样地鄙弃快乐，但是有一种幸福却是不

---

① 引自奥德斯，同书，第280頁。

能加以鄙弃的。"雅典是美丽的。是的，但是幸福要更加美丽得多，——幸福就是免于激情与紛扰的自由，就是你的事情絕不有賴于别人的那种感觉"(第428頁)。每个人都是剧中的一个演員，神指定好了各种角色；我們的責任就是好好地演出我們的角色，不管我們的角色是什么。

記录爱比克泰德的教訓的那些作品，有着极大的眞誠性与簡洁性（它們是由他的弟子阿里安所笔記下来的）。他的道德是高尙超俗的；在一个人的主要責任就是抵抗暴君权势的那样一种局面之下，我們恐怕很难再找到任何其他更有用的东西了。在某些方面，例如在承认人人都是兄弟以及宣揚奴隶的平等这些方面，它要优于我們能在柏拉图或亚里士多德或者任何被城邦制所鼓舞的那些哲学家那儿所找得到的任何思想。爱比克泰德时代的现实世界要比白里克里斯时代的雅典恶劣得多，但是现实存在的罪恶却解放了他的热望，而他的理想世界之优于柏拉图的理想世界，也就正犹如他的实际世界之劣于公元前五世紀的雅典一样。

馬尔庫斯·奥勒留的《沉思集》一开始就承认他曾受益于他的祖父、父亲、养父、各位老师以及神明。他所列举的受益，有些是很奇怪的。他說他跟狄奥格尼图学会了不听那些行奇迹者的話；他跟魯斯提庫学会了不写詩；他跟塞克斯托学会了庄重而不动情；跟文法学家亚历山大学会了不去改动别人的坏文法，而是要等到过后不久再去使用正确的表达方式；他跟柏拉图派的亚历山大学会了复信时絕不說因为事情忙碌以致回信过迟請原諒的話；跟他的养父学会了不和男孩子恋爱。他接着說他得归功于神明，因为他并未长时期生长于他祖父的姬妾之手，也沒有过早地来驗証自己的男性；他的孩子們旣不愚蠢，身体也不畸形；他的妻子是柔順的、溫存的、朴实的；而且当他搞哲学的时候，他也并沒有浪費时間于

历史学、三段論与天文学。

《沉思集》一书中凡是非个人的地方，都与爱比克泰德密切地符合一致。馬尔庫斯·奥勒留是怀疑灵魂不朽的，但是他又象一个基督徒那样地会說："既然你目前这一刹那就可能离开生命，你就按着这种情况来安排你的每一桩行为和思想吧"。与宇宙相和諧的生命才是美好的东西；而与宇宙相和諧又与服从"神"的意志是一回事。

"啊，宇宙，凡是与你相和諧的万物也就都与我和諧。凡是对你适合时宜的，对我也就都不迟不早。你的季节所带来的万物都是我的果实，啊，自然：万物都出自于你，万物都存在于你，万物都复归于你。詩人們說'賽克洛普的亲爱的城市'；难道你就不該說'宙斯的亲爱的城市'了么"？

我們可以看出，圣奥古斯丁的《上帝之城》有一部分就是得之于这位异教皇帝的。

馬尔庫斯·奥勒留深信"神"給每个人都分配了一个精灵作为他的守护者，——这种信仰重新出现在基督教的保护者的天使的观念之中。他一想到宇宙是一个緊密織就的整体就觉得安慰，他說宇宙是一个活的生命，具有一个实体和一个灵魂。他的格言之一就是："要經常考察宇宙中一切事物的联系"。"无論对你发生了什么事，那都是終古就为你准备好了的；其中的因果蘊涵关系終古都在織就着你的生命之綫"。和这在一道的（尽管他在罗馬国家中有那样的一种地位），还有他那斯多葛主义的把人类视为一体的信仰："就我是安东尼努斯来說，我的城邦与国土就是罗馬；但就我是一个人来說，我的城邦与国土就是这个世界"。我們在这里便发现，所有的斯多葛派都有着这种不能調和定命論与意志自由的困难。当他想到他自己作为統治者的責任时，他就說，"人人彼此都是为

了对方而存在的"。但当他想到唯有有德的意志才是善的这一学說时，他在同一頁书上却又說，"一个人的罪恶并不能伤害别人"。他从沒有推論过說，一个人的善对别人是无益的，也从沒有推論过說，如果他是象尼罗那样的一个坏皇帝，他除了害自己而外是不会伤害任何别人的；然而这一結論却似乎是应有的。

他說："唯有人才能够甚至于爱那些做了錯事的人。这种情形发生于，如果当他們做了錯事的时候，你会看到他們原是你的亲人，并且他們是由于无知而在无意之中做下了錯事，而且不久你們双方都要死去；尤其是当犯过錯的人对你并沒有伤害，因为他不曾使你的控制能力变得比从前更坏的时候"。

又說："要爱人类。要追随着'神'。……只要記得法則在統治着一切就够了"。

这几段話非常显明地表示出来了斯多葛派伦理学与神学之間的內在矛盾。一方面，宇宙是一个严格定命的单一的整体，其中所发生的一切都是以前原因的結果；而另一方面，个人意志又是完全自主的，沒有任何外来的原因可以强迫一个人去犯罪。这是一个矛盾，与此密切相关联的还有第二个矛盾。既然意志是自主的而且唯有有德的意志才是善，一个人就对别人既不能行善也不能为害了；所以仁爱就只是一种幻觉。我們对这两个矛盾的每一种都必須加以某些說明。

自由意志与定命論的矛盾，是貫穿着从古代直到今天的哲学的矛盾之一，它在不同的时代里采取了不同的形式。现在我們所要探討的是斯多葛派的形式。

我想，如果我們可以让一个斯多葛派受到苏格拉底式的詰难的話，他也許多少会辯护他自己的观点如下：宇宙是一个单一的活着的生命，具有一个也許可以称之为"神"或者"理性"的灵魂。

作为一个整体，这个生命是自由的。"神"从一开始就决定了他自己要按照着固定的普遍的法则而行动，但是他选择了那些能够产生最好的結果的法則。有时候在个别的情况下，結果并不完全是我們所願望的；但是为着立法的稳固性的緣故，这种不方便还是値得忍受的，如象在人类的法典里那样。每个人都有一部分是火，一部分是低等的泥土；就他是火而言（至少当它有着最好的品质的时候），他就是"神"的一部分。当一个人的神圣的部分能够有德地体现意志时，这种意志就是神的自由意志的一部分；所以在这种情况下，人的意志也就是自由的。

在一定的限度之內这是一个很好的答案，但是当我們考虑到我們意志作用的原因时，它就站不住脚了。从經驗的事实里，我們都知道例如消化不良对于一个人的德行所起的坏作用，并且大力使用某些适当的药物是可以摧毁人的意志力的。我們可以举爱比克泰德所喜欢的例子，例如一个人很不公正地被暴君囚禁了起来；这种例子在近些年要比人类史上任何其他的时期都来得多。其中有些人的行为确乎具有斯多葛式的英雄气概；但有些人則頗为神秘地并未能做到。现在我們都知道，不仅仅是充分的折磨几乎足以摧毁任何人的坚强不屈的精神，而且嗎啡或者古柯鹼也可以使得一个人屈服。事实上唯有当暴君是不科学的时候，意志才能够不向暴君屈服。这是一个极端的例子；但是凡可以支持无生物界的决定論的种种論証，同样也大体上存在于人类意志的領域里。我并不是說——我也并不以为——这些論証是有定論；我只是說它們在这两种情况之下都具有同等的力量，我們不能有很好的理由在一个領域里面接受它們，而在另一个領域里面又排斥它們。当一个斯多葛派劝人对犯罪者采取容忍态度时，他自己是在主张有罪的意志都是以前种种原因的結果；在他看来，似乎唯有有德的意

志才是自由的。然而这并不能自圆其說。馬尔庫斯·奥勒留解說他自己的德行就是由于他的父母、祖父母和师長們的良好的影响所致；但是善良的意志和恶劣的意志都同样地是此前各种原因的結果。斯多葛派的确可以說他的哲学是使得接受它的人有德的原因之一，但是似乎除非是混淆了一定的思想上的錯誤，否則它是不会产生这种值得願望的效果的。德行与罪恶同样地都是此前种种原因之不可避免的結果（象斯多葛派所应該主张的那样），可是承认了这种情形，当然多少是会对于道德的努力产生一种癱痪作用的。

现在我就来談第二个矛盾；即，斯多葛派宣揚仁爱时，在理論上是主张沒有一个人是可以对別人为善或者作恶的，因为唯有有德的意志才是善，而有德的意志又是与外界原因无关的。这个矛盾比前一个更为显著，也更为斯多葛派（包括某些基督教的道德学家在內）所特有。对于他們之所以沒有察觉到这一点的解释是：正象許多其他的人一样，他們也有着两种伦理体系，一种是对自己的高等伦理，一种是对“不知法度、沒有教养的人”的低等伦理。当一个斯多葛派哲学家想到自己的时候，他就认为幸福以及其他一切世俗所謂的美好都是毫无价値的；他甚至于說願望幸福乃是违反自然的，意思是說那里面包含着不肯委身听命于神的意志。但是作为一个执掌帝国大政的实践者，馬尔庫斯·奥勒留却非常清楚地知道这种东西是行不通的。他的責任是要使非洲的粮船按时到达罗馬，是要采取措施来救济饥饉所造成的苦难，是要使野蛮的敌人不能越境。这就是說，在对付这些不能被他认为是斯多葛派的哲学家（无論是实际的哲学家也罢，还是可能的哲学家也罢）的臣民的时候，他就接受通常的世俗的善恶标准了。正是由于采取了这些标准，他才能够尽其执政者的职責。奇怪的是，这种职責的本身又是斯多葛派的圣人所应当做到的更高級的境界里面的东西，

尽管它是从斯多葛派圣人所认为是根本錯誤的一种伦理学里面推衍出来的。

对于这个困难我所能想象的唯一答案，就是一种在邏輯上也許是无懈可击但并不值得贊許的答案。我想这个答案康德是会做得出来的，康德的伦理体系非常有似于斯多葛派的伦理体系。的确，康德可以說除了善的意志以外就沒有什么善的东西；但是唯有当意志是朝向着某些目的的时候，它才是善，而这些目的的本身却又是无所謂的。A 先生是幸福呢，还是不幸呢？这是无关重要的。但是如果我是有德的話，我就要采取一种我相信可以使他幸福的行为，因为这就是道德律所吩咐的。我不能使 A 先生有德，因为他的德行完全取决于他自己；但是我可以做某些事情有助于使他幸福，或者富有，或者博学，或者健康。因此，斯多葛派的伦理学就可以表述如下：有些事情被世俗认为是好东西，但这是一个錯誤，眞正是善的乃是一种要为别人去取得这些虛伪的好东西的意志。这种学說并不包含有邏輯上的矛盾，但是如果我們眞正相信通常所认为的好东西都是毫无价值的話，那末这种学說就丧失了一切的可信性了；因为在这种情形之下，有德的意志就可以同样地朝向着 98
迥然不同的其他目的。

实际上，斯多葛主义里有着一种酸葡萄的成份。我們不能够有福，但是我們却可以有善；所以只要我們有善，就让我們裝成是对于不幸不加計較吧！这种学說是英勇的，并且在一个恶劣的世界里是有用的；但是它却既不是眞实的，而且从一种根本的意义上来說，也不是眞誠的。

虽然斯多葛派的主要重点是在伦理方面，但是他們的教导有两个方面在其他的領域里是产生了結果的。一个方面是知識論，另一个方面是自然律和天賦人权的学說。

在知識論方面，他們不顾柏拉图而接受了知觉作用；他們认为感官的欺騙性实际上乃是虛假的判断，只要稍微用心一点就可以避免。有一个斯多葛派的哲学家，即芝諾的及門弟子斯非魯斯曾被国王托勒密請去宴会，国王在傾听了这种学說之后送給了他一个蜡做的石榴。这位哲学家想要吃这个石榴，于是国王就笑他。他就回答說，他不能确定它是不是一个眞石榴，但是他认为在王宮的筵席上任何不能吃的东西大概是不会拿上来的，[1] 他的这段答話就是援用斯多葛派对于那些根据知觉可以确切知道的事物与那些根据知觉仅仅是或然的事物这二者之間所做的区别的。总的說来，这种学說是健康的、科学的。

他們在知識論方面的另一种学說影响就更大，但問題也更多。那就是他們信仰先天的观念与原則。希腊的邏輯完全是演繹的，这就发生了关于最初的前提的問題。最初的前提必須是，至少部分地必須是普遍的；而且又沒有方法可以証明它們。斯多葛派认为有某些原則是明白得透亮的，是一切人都承认的；这些原則就可以作为演繹的基础，象在欧几里德的《几何原本》一书里那样。同样地，先天的观念也可以作为定义的出发点。这种观点是被整个的中世紀，也甚至于是被笛卡尔，所接受了的。

象十六、十七、十八世紀所出现的那种天賦人权的学說也是斯多葛派学說的复活，尽管有着許多重要的修正。是斯多葛派区别了 jus naturale（自然法）与 jus gentium（民族法）的。自然法是从那种被认为是存在于一切普遍知識的背后的最初原則里面得出来的。斯多葛派认为，一切人天生都是平等的。馬尔庫斯·奥勒留在他的《沉思集》一书里拥护"一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能依据平等的权利与平等的言論自由而治国的政体，一种

① 第欧根尼·拉尔修，卷七，第177頁。

最能尊敬被統治者的自由的君主政府”。这是一种在罗馬帝国不可能彻底实现的理想，但是它却影响了立法，特别是改善了妇女与奴隶的地位。基督教在接受斯多葛派的許多东西的同时，也接受过来了斯多葛派学說中的这一部分。最后到了十七世紀，向专制主义进行有效斗爭的时机終于到来了，于是斯多葛派关于自然法与天賦平等的学說就披上了基督教的外衣，并且获得了在古代甚至于是一个皇帝也不能賦給它的那种实际的力量。

第二十九章　罗馬帝国与文化的关系

罗馬帝国曾或多或少地以各种不同的路径影响了文化史。

首先：是罗馬对于希腊化思想的直接影响。这一方面不太重要，也并不深远。

其次：是希腊与东方对于罗馬帝国西半部的影响。这一方面則是深远而持久的，因为其中包括有基督教在內。

第三：是罗馬悠久的和平对于传播文化以及对于使人习惯于与一个单一的政府相联系着的单一的文明这一观念，所起的重要作用。

第四：是希腊化文明传布到回教徒的手里，又从回教徒的手里最后传至西欧。

在考查这些影响之前，先簡述一下政治史将会是有益的。

亚历山大的征服并沒有触及西地中海；公元前三世紀之初，西地中海为两个强大的城邦，即迦太基与叙拉古，所控制。在第一次与第二次布匿战爭时（公元前 264—261 与 218—201 年），罗馬征服了叙拉古并使迦太基淪于无足輕重的地位。公元前二世紀，罗

馬征服了馬其頓王朝的各个国家，——埃及則作为一个附属国确乎是不絕如縷地一直存在到克娄巴特拉死时(公元前30年)为止。西班牙是在对汉尼拔的战爭中附带被征服的；法兰西是公元前一世紀中叶被凱撒征服的，大約一百年之后英格兰也被征服了。罗馬帝国极盛时期的疆界在欧洲是萊茵河与多瑙河，在亚洲是幼发拉底河，在北非是大沙漠。

罗馬帝国主义在北非也許是表现得最好的，(北非在基督教史上的重要性在于它是圣賽普勒安与圣奥古斯丁的家乡，)这儿在罗馬之前和罗馬以后都是大片荒蕪的地区，但这时变成了肥沃的地区并維持着許多人口众多的城市。从奥古斯都即位（公元前30年)至公元后三世紀的动乱为止，罗馬帝国在这两百多年之中大体上是稳定的、和平的。

同时，罗馬国家的体制也經历了重要的发展。起初罗馬是一个很小的城市国家，与希腊的那些城市国家，特别是象斯巴达那样的城市国家，并沒有什么不同；而且也并不依靠着对外的貿易。国王也象荷馬时期的希腊国王一样，早已被貴族的共和国所代替了。当体现在元老院里的貴族成份还依然强大的时候，就已經逐漸地增加了民主的成份；这一妥协的結局曾被斯多葛派的潘尼提烏(波里比烏和西塞罗都重复着他的观点)視为是君主制、貴族制与民主制三种成份的理想結合。但是征服却打破了这种极其不稳定的平衡；它給元老阶級带来了新的巨大的財富，其次在稍小的程度上也給称为“騎士”的上层中等阶級带来了財富。意大利的农业本来是操在小农們的手里，他們以自己的及其家庭的劳动来进行耕作；但现在农业已經成为属于罗馬貴族使用奴隶劳动来种植葡萄与橄欖的大地产的事情了。結果就是，不顾国家利益与臣民幸福、只知寡廉鮮耻以求个人发財致富的元老院，竟成为事实上无所不能的了。

公元前二世紀后半叶格拉古兄弟所发动的民主运动，引致了一系列的內战；最后——就象在希腊所常见的一样——便是"僭主制"的确立。看起来令人惊异的是，在希腊只限于很微小的地区上的那些发展，现在竟以这样巨大的规模而重演。尤里烏斯·凱撒的继承人与养子奥古斯都以公元前30年至公元后14年在位，他終于結束了內爭和(除了少数的例外)对外的征战。自从希腊文明开始以来，古代世界第一次享受了和平与安全。

有两件东西摧毁了希腊的政治体系：第一是每个城邦之要求絕对的主权，第二是絕大多数城邦內部貧富之間残酷的流血斗爭。在征服了迦太基与希腊化的各国之后，前一个原因就不再攪扰世界了，因为对罗馬已經不可能再进行有效的抵抗。但是第二个原因却仍然继續存在着。在內战里，某一个将軍可以宣布自己是元老院的战士，而另一位将軍又宣布自己是人民的战士。胜利归于能以最高的代价收买兵士的人。兵士們不只是要金錢和掠夺，而且还要恩賜的土地；因此每一次內战的結束都是正式地以法令来废除許多原来在名义上是国家佃戶的土地所有者，以便为胜利者的軍人让位。进行战爭的費用，是由处决富人并沒收其財产来支付的。这种灾难性的制度是不大容易結束的；但最后出乎每个人的意料之外，奥古斯都的胜利竟是如此之彻底，以致于再也沒有竞爭者能向他所要求的权力挑战了。

对整个罗馬世界来說，竟然发见內战时期已告結束，这来得好象是一場意外，除了少数的元老党而外大家全都欢欣鼓舞。对每一个人来說，这眞是一場深沉的苏息，罗馬在奥古斯都之下終于成就了希腊人和馬其頓人所枉然追求过的、而罗馬在奥古斯都之前亦未能成就的稳定与秩序。据罗斯多夫采夫說，共和时期的罗馬給希腊"所带来的除了貧困、破产与一切独立政治活动的停頓而

外，幷沒有任何新的东西。”[1]

奥古斯都在位的时期，是罗馬帝国的一个幸福时期。各省区的行政組織多少都照顾到了居民的福利，而不单是純粹掠夺性的体制了。奥古斯都不仅在死后被官方所神化，而且在許多省份的城市里还自发地被人认为是一个神。詩人們歌頌他，商人阶級觉得普遍的和平是便利的，甚至連奥古斯都是以一切表面的尊敬形式在应付着的元老院也乘此机会把各种荣誉和职位都堆在他的头上。

但尽管世界是幸福的，然而某些生趣已經丧失了，因为人們已經更爱安全而不願冒险了。在早期，每个自由的希腊人都有机会冒险；腓力浦和亚历山大結束了事情的这种状态，在希腊化的世界中唯有馬其頓的君王們才享有无政府式的自由。希腊世界已經丧失了自己的青春，而变成为犬儒的或宗教的世界了。要在地上的制度之中实现理想的那种希望消逝了，就連最优秀的人也随之而丧失了他們的热誠。天堂对苏格拉底来說，是一个他可以继續进行論辯的地方，但是对于亚历山大以后的哲学家們来說，它却是与他們在地上的生活大为不同的某种东西了。

后来在罗馬也有同样的发展，但却采取了不那么苦痛的形式。罗馬幷沒有象希腊那样地被人征服，而且相反地还有着顺利成功的帝国主义的刺激。在整个內战时期里，对于混乱无秩序应該負責的乃是罗馬人。希腊人屈服于馬其頓人之后，幷沒有得到和平与秩序；然而希腊人和罗馬人一旦屈服于奥古斯都之下，便都获得了和平与秩序。奥古斯都是一个罗馬人，大多数罗馬人之向他屈服都是心甘情願的，而不仅仅是由于他那优越的威力的緣故；何况

① 《古代世界史》，卷二，第255頁。

他还煞費苦心地在掩飾他的政府的軍事基础，并使之依据于元老院的法令。元老院所表示的种种阿諛奉承，毫无疑問是言不由衷的；但是除了元老阶級以外，却并沒有一个人因此而感到屈辱。

罗馬人的心情很象是十九世紀法国的 jeune homme rangé（生活整飭的青年），他們經过了一番恋爱的冒险之后，就在一場理性的婚姻上面稳定了下来。这种心情尽管是称心满意的，但却不是有創造性的。奥古斯都时期的大詩人都是在比較动乱的时代里面造就出来的；荷拉士亡命于腓力比，他和魏吉尔两个人的田庄都被籍沒并分給了胜利的軍人。奥古斯都为了使国家稳固，也多少在表面上努力要恢复古代的信仰，因此也就必須对自由研究采取頗为敌視的态度。罗馬世界开始变得刻板式的了，这一过程在以后各个皇帝的时期都一直在継續着。

奥古斯都最初的一些继承者們，任性地对元老們以及对紫色皇袍的可能竞爭者們采用了种种駭人听聞的残酷办法。在某种程度上，这一时期的为政不仁也蔓延到了各个省区；但是大体上，奥古斯都所創立的行政机器仍然继續运行得很好。

随着公元 98 年图拉真的即位就开始了一段更好的时期，这段时期延續到公元 180 年馬尔庫斯·奥勒留逝世时为止。这一段时期里的罗馬帝国政府，正象是任何专制政府所可能的那样好。反之，第三世紀則是一个灾难惨重的时期。軍队认識到了自己的威力，便視金錢以及能否允諾他們一生不作战为轉移而拥戴某个皇帝或者废黜某个皇帝，于是軍队也就不再成为有效的战斗力量了。野蛮人来自北方和东方，侵入并掠夺罗馬的領土。軍队一心計較私利与內哄而无力抵抗。整个的財政体系瓦解了，因为收入已經极大地减少，同时劳而无功的战爭以及收买軍队又使得支出大为增加。战爭而外，疫癘也大大地减少了人口。看来似乎罗馬帝国

就要傾頽了。

这种結局却被两个能干的人物給避免了，这两个人就是戴克里先(公元 286—305)和君士坦丁，后者的无可爭执的御位是自公元 312 年直至 337 年为止。这时候帝国分为东西两部分，大致上相当于希腊語和拉丁語的两部分。君士坦丁在拜占庭建立了东部帝国的首都，并为它起了一个新名字叫作君士坦丁堡。戴克里先有一个时候改变了軍队的性质，从而約束了軍队；但从他以后，最能作战的武力便都是由野蛮人，主要的是日耳曼人，所組成的，一切高級指揮的职务也都向他們开放。这显然是一种危险的办法，而五世紀初它便产生了它那自然的結果。野蛮人終于决定为自己作战要比为罗馬主子作战更为有利。可是，它为它的目的而效力了一个多世紀。戴克里先的行政改革同样也有一个短期的成功，但是終于也同样带来了灾难。罗馬的体制是允許各城市有地方自治政府的，并让地方官吏自己去收税，只有每个城上繳的税額总数才由中央当局规定。这种体制在繁荣时期一直运用得很好，但是现在到了帝国枯竭的时期，所需的收入已經多得非使用过度的压榨就不能供应了。市政当局都是个人对收税負責的，便都紛紛逃亡以避免向上交納。戴克里先强迫家道殷实的公民担任市政职务，并规定逃亡是非法的。他又出于同样的动机而把农村居民轉化为农奴，把他們束縛在土地上并禁止迁移。这种体制也被后来的皇帝們所保留下来。

君士坦丁最重要的措施就是采用基督教为国教，这显然是因为大部分兵士都是基督教徒的緣故①。这一措施的結果就是当五世紀日耳曼人摧毁了西罗馬帝国的时候，它的威信也使得日耳曼

① 见罗斯多夫采夫，《古代世界史》，卷二，第 332頁。

人接受了基督教，从而便为西欧保存下来了那些曾为教会所吸收了的古代文明。

划归罗馬帝国东半部的領土，其发展却有不同。东罗馬帝国的疆域虽然不断縮小（除了六世紀查士丁尼暫时性的征服而外），但它却一直存在到1453年君士坦丁堡被土耳其人征服为止。然而往昔东部的罗馬省份，包括非洲和位于西方的西班牙在內，都变成了回教世界。阿拉伯人与日耳曼人不同，他們摒弃了那些被他們所征服的人民的宗教，但是接受了被征服者的文明。东罗馬帝国的文明是希腊的而不是拉丁的，因而自七世紀至十一世紀保存了希腊文学以及一切残存的、与拉丁文明相对立的希腊文明的，便是阿拉伯人。自十一世紀以后，最初是通过了摩尔人的影响，西方世界才又逐漸地恢复她那已經丧失了的希腊遺产。

我现在就来談罗馬帝国对文化史起作用的四条途径。

I. 罗馬对希腊思想的直接影响 这开始于公元前二世紀的两个人，即历史学家玻里比烏与斯多葛派的哲学家潘尼提烏。希腊人对罗馬人的自然态度，是一种夹杂着恐惧的鄙視；希腊人认为自己是更文明的，但是在政治上却較为軟弱。如果罗馬人在政治上有着更大的成功，这只說明了政治是一桩不光彩的行业。公元前二世紀一般的希腊人是耽于逸乐的、机智敏捷的，他們善于經营，对一切事都毫无忌憚。然而也还有一些具有哲学能力的人。其中有些人——特別是怀疑派，例如卡尔內亚德——竟致于让聪明摧毁了严肃。有些人，如象伊壁鳩魯派或一部分斯多葛派，就完全隐退到宁靜的个人生活里面去了。但是也有少数人，他們的眼光要比亚里士多德对亚历山大所曾表现过的更为深刻，他們认識到了罗馬的伟大乃是由于有着希腊人所缺乏的某些优点。

历史学家玻里比烏約于公元前200年生于阿加地亚，他是

做为一个囚犯而被送到罗馬去的，但是到了罗馬之后他却有幸做了小塞庇欧的朋友，他伴随着小塞庇欧經历过許多次征战。一个希腊人而认識拉丁文原是罕见的事，虽說大多数受过教育的罗馬人都认識希腊文；然而玻里比烏的遭遇却使得他精通拉丁文。他为了教益希腊人而写出了布匿战争史，因为布匿战争曾使罗馬得以征服全世界。当他写作的时候，他对罗馬体制的贊美已經是过时的了；但是在他的时代以前，罗馬的体制与絕大多数希腊城邦不断变化着的体制比較起来，却要更富于稳定性与效率。罗馬人讀了他写的历史自然是高兴的；然而希腊人是否如此就值得怀疑了。

斯多葛派的潘尼提烏，我們在前一章中已經談过了。他是玻里比烏的朋友，并且也象玻里比烏一样是小塞庇欧的被保护人。当塞庇欧在世的时候，他屡次到过罗馬，但是从公元前 129 年塞庇欧死后，他就留在雅典做斯多葛派的領袖。罗馬仍然充滿着为希腊所已經丧失了的那种与政治活动的机会联系在一起的希望心。因而潘尼提烏的学說比起早期斯多葛派的学說来，便有着更多的政治性，而与犬儒派的学說更少相似。或許是有教养的罗馬人对柏拉图所怀的敬慕影响了他，使他放弃了他那斯多葛派前人們的教条主义的狭隘性。于是斯多葛主义就以他和他的继承者波昔东尼所賦予的那种更为广博的形式，而有力地打动了比較严肃的罗馬人。

后来的爱比克泰德虽然是一个希腊人，但他一生大部分是住在罗馬的。罗馬为他提供了他的大部分例証；他經常劝告聪明人不要在皇帝的面前发抖。我們是知道爱比克泰德对馬尔庫斯·奥勒留的影响的，但是他对希腊人的影响却很难探索了。

普魯塔克（約公元 46—120 年）在他的《希腊罗馬名人传》一书中，追溯了两国大部分显赫人物的平行发展。他在罗馬度过相当长的時間，并且受到了哈德里安与图拉眞两位皇帝的尊敬。除了

他的《名人传》以外，他还写过无数关于哲学、宗教、道德以及自然史的作品。他的《名人传》一书显然是想在人們的思想里把希腊和罗馬调和起来。

大体說来，除了上述的这些例外人物，罗馬对于帝国說希腊語的那部分所起的只是破坏作用。思想与艺术都衰頹了。直到公元二世紀末期为止，生活对于家境殷实的人們来說，乃是愉悦的、舒适的；沒有什么刺激使精神紧张，也沒有多少机会使人能有伟大的成就。公认的各派哲学——柏拉图派的学园、逍遙学派、伊壁鳩魯学派和斯多葛派——都一直存在着，直到公元529年才被查士丁尼大帝（出于基督教的頑固性）所封閉。然而这些学派，自从馬尔庫斯·奥勒留的时代以来，除了公元三世紀的新柏拉图派而外（这一派，我們在下一章中将要談到），沒有一派表现过任何的生气；而且这些人也几乎一点都不曾受到罗馬的影响。帝国中拉丁与希腊的两部分日益分道揚鑣了；对希腊文的知識在西半部已經成为罕见的事，而拉丁文在东半部則自君士坦丁之后也仅只存在于法律和軍队之中。

II. 希腊与东方对罗馬的影响　这里有两件迥乎不同的事要加以考慮：第一是希腊化的艺术、文学与哲学对于最有教养的罗馬人的影响；第二是非希腊的宗教与迷信在整个西方世界的弥漫。

（1）当罗馬人最初与希腊人相接触的时候，他們就查觉到自己是比較野蛮的、粗魯的。希腊人在許多方面要无比地优越于他們：在手工艺方面，在农业技术方面；在一个优秀的官吏所必需具备的各种知識方面；在談話方面以及享受生活的艺术方面；在艺术、文学和哲学的各方面。罗馬人唯一优越的东西就是軍事技术与社会团結力。罗馬人对于希腊人的这种关系，很有点象1814年与1815年普魯士人之对于法国人的关系；但是后一个例子只不过

是暫时性的，而前一种情形则延續了一个漫长的时期。布匿战爭之后，年青的罗馬人对希腊人怀着一种贊慕的心情。他們学习希腊語，他們模仿希腊的建筑，他們雇用希腊的雕刻家。罗馬有許多神也被等同为希腊的神。罗馬人起源于特罗伊的說法就被創造了出来，以便与荷馬的传說联系在一起。拉丁詩人采用了希腊的韵律，拉丁的哲学家接受了希腊的理論。終于，罗馬在文化上就成了希腊的寄生虫。罗馬人沒有創造过任何的艺术形式，沒有形成过任何有創见的哲学体系，也沒有做出过任何科学的发明。他們修筑过很好的道路，有过有系統的法典以及有效率的軍队。但此外的一切，他們都唯希腊馬首是瞻。

罗馬的希腊化就在风尙方面造成了一定程度的柔靡，这是老卡图所深恶痛絕的。直迄布匿战爭为止，罗馬人始終是一个耕牧的民族，具备着农夫的种种德行和劣点：严肃、勤劳、粗鄙、頑固而又愚昧。他們的家庭生活一直是稳定的而且牢固的，建立在patria potestas（父权）的基础之上；妇女和青年完全处于附属地位。但这一切都随着財富突然之間的大量流入而起了变化。小块的田地消失了，逐漸地被使用奴隶劳动并实行新的科学的农业方法的大庄园所代替了。强大的商人阶級兴起了，有很多人都由于掠夺而发財致富，就象是十八世紀英国的那些nabob[1]一样。女人一直都是德行很好的奴隶，但现在也自由了、放蕩了；离婚变成了常见的事；富人不再生育孩子。几个世紀以前希腊人也曾經历过同样的发展，希腊人以他們的前例鼓励了历史学家們所称之为道德敗坏的那些现象。但甚至在罗馬帝国最放蕩的时代，一般的罗馬人也仍然把罗馬认为是高举着更純洁的伦理规范以对抗希腊的

---

① nabob原意为印度王公，引申为一切从印度发財回来的人。——譯者

腐化堕落的一个中流砥柱。

希腊对西罗馬帝国的文化影响，从公元三世紀以后便迅速地削弱了，主要是由于整个的文化都在衰頹。这是有許多原因的，但是有一个原因必須特别提出。在西罗馬帝国的末期，政府已經比以往越发是赤裸裸的軍事专制了。通常总是軍队推举一个成功的将軍作皇帝；但是軍队就連它最高級的軍官也包括在内，都不是由有教养的罗馬人所組成的，而是由边境上的半野蛮人所組成的。这些粗暴的兵士是用不着文化的，他們把文明的公民仅仅看成是賦稅的来源。私人都太貧困了而受不起多少教育，国家又认为教育是不必需的。因而在西方只有少数特殊有学問的人，还能閱讀希腊文。

(2) 反之，非希腊的宗教与迷信則在西部获得了越来越坚固的据点。我們已經看到亚历山大的征服曾怎样地把巴比伦人、波斯人和埃及人的信仰都介紹給了希腊世界。同样地，罗馬的征服也使得西部世界熟悉了这些学說以及犹太人的和基督徒的学說。我以后再来談犹太人与基督徒；目前我只以异教迷信[1]所及的范围为限。

在罗馬，每一种教派与每一个先知都在最高的各个当政的派系里有其代表，有时候还获得他們的支持。魯西安尽管处于一个輕率信仰的时代，但却代表着稳健的怀疑主义；他說过一个有趣的故事，是关于一个名叫巴甫拉格尼亚人亚历山大的先知与行神迹者的故事，这个故事一般公认大致是眞的。这个人医治病人，預言未来，还四出訛詐。他的名声传到了当时正在多瑙河上与馬格馬尼人作战的馬尔庫斯·奥勒留的耳朵里。皇帝便向他請教如何

① 可参閱庫蒙(Cumont)，《罗馬异教中的东方宗教》。

才能获得战爭的胜利；所得到的答复是，如果他把两只獅子投进多瑙河里去，便会得到一場伟大的胜利。他听从了这个通神者的劝告，但是获得了这場伟大胜利的却是馬格馬尼人。尽管出了这場差錯，亚历山大的名气却仍然不断地增长。有一个执政官級的罗馬名人魯提利安努曾向他請教过許多事情，最后，請求他指点自己如何选择一位妻子。亚历山大也象安迪米昂[①]一样，曾經博得过月神的青睞，并且和她生过一个女儿，神諭就把他这个女儿推荐給了魯提利安努。"魯提利安努年齡此时已六十岁了，他立刻听从了神的諭令；并且在庆祝她的婚礼时，牺牲了整整一百头牛奉献給他那位天上的岳母。"[②]

比巴甫拉格尼亚人亚历山大的事迹更为重要的，是皇帝艾罗加巴魯或名赫里奥加巴魯(公元218—222年)的御位；这位皇帝在自己被軍队推举登基之前，本是叙利亚太阳神的一位祭司。在他从叙利亚赴罗馬的緩慢行程中，他的画像被先当做礼物送进了元老院。"他被画成穿着他那按照米底亚人与腓尼基人宽大飘垂的款式、用絲綫与金綫織就的祭司的長袍，头上戴着古波斯式高聳的冠冕，数不清的項圈和袖鍊上都飾滿了无价的宝石。他的眉毛被涂得黑黑的，面頰画成一副人工造作的白里透紅。深沉的元老們都叹着气，承认罗馬在長期經历了自己本国人的严酷的暴政之后，现在終于卑躬屈膝于东方专制的奢靡之前了。"[③]他受到一大部分軍队的支持，狂热地把东方宗教的做法搬到了罗馬；他的名字就是他曾經担任过大祭司的爱梅薩地方所崇拜的太阳神的名字。然而他的母亲，或祖母，才是眞正的統治者，她看出他是走得太远了，于是

① 安迪米昂(Endymion)希腊神話中的美少年。——譯者

② 貝恩，《希腊哲学家》，卷二，第226頁。

③ 吉朋，第六章。

就废黜了他而另立她自己的侄子亚历山大(公元 222—235 年),此人的东方的倾向是比較不太过分的。当时所可能有的各种信仰的杂揉,就从他私人的教室里也可以得到說明。在这座教堂里,他安置了亚伯拉罕、奥尔弗斯、提阿那的亚波罗以及基督等等的神像。

米斯拉教起源于波斯,后来成了基督教的激烈竞争者,特别是在公元三世紀的后半叶。拚命企图控制軍队的历代皇帝都感觉到宗教可以提供一种十分必需的稳定性;但那必須是一种新的宗教,因为兵士們所拥护的都是新宗教。这个宗教被引进了罗馬,并且非常投合軍人的心意。米斯拉是太阳神,但他并不象他的那些叙利亚同伴們那么样柔弱;他是一个主宰战争的神,——而善与恶之間的大战本来是自从瑣罗亚斯德以来波斯信仰的一部分。罗斯多夫采夫① 曾复制过从德国海登海姆的地下教堂中所发现的一座崇拜米斯拉的浮雕,并且指出米斯拉的信徒在軍队之中必定是非常之多的,不仅东方有而且西方也有。

君士坦丁大帝之采用基督教在政治上是成功的,而此前介紹新宗教的种种企图都失敗了;不过从政府的观点来說,則以前的种种企图和君士坦丁的企图是极其类似的。它們成功的可能性都同样地是由于罗馬世界的灾难与疲憊。希腊与罗馬的传統宗教只适合于那些对现世感到兴趣并且对地上的幸福怀抱着希望的人們。亚洲則有着更悠久的苦痛失望的經驗,于是就泡制出来了更为成功的、采取寄希望于来世的形式的各种解救剂;其中以基督教給人的慰藉最为有效。但是基督教当其成为国教的时候,已經从希腊吸取了很多的东西,它把这些連同着犹太教的成份一起都传給了西方的后代。

---

① 《古代世界史》,卷二,第 343 頁。

III. 政府与文化的統一 希腊伟大时代的許多成就之所以沒有象米諾时代的許多成就那样地失传，我們首先得归功于亚历山大，其次得归功于罗馬。公元前五世紀如果崛起了一位成吉思汗的話，很可能把希腊化世界中一切重要的东西一扫而光；薛修斯只要再稍微能干一点，就可以使希腊文明大大逊色于他被击退以后所出现的情况。让我們想想从伊斯奇魯斯到柏拉图的这一段时期吧：这一时期中所成就的一切，全都是少数商业城邦居民中的少数人所成就的。这些城邦后来已經証明并沒有多大的力量能抵御外来的征服；但是由于分外的幸运，希腊的征服者，即馬其頓人和罗馬人，都是希腊的爱好者，他們并沒有把他們所征服的东西加以毁灭；若是薛修斯或者迦太基的話，便会干出这种事情来了。我們之得以认識希腊人在艺术、文学、哲学和科学上的成就，这一事实应該归功于西方征服者所造成的太平局面；这些西方征服者具有清明的头脑能贊美被自己所統治的文明，并尽自己最大的努力来保存它。

在政治的与伦理的某些方面，亚历山大与罗馬人乃是产生了更好的哲学的原因，这种哲学要比希腊人在他們自由的日子里所宣揚过的任何哲学都更好。我們已經看到斯多葛派信仰人类的博爱，他們并不把自己的同情心局限于希腊人。罗馬长期的統治使人們习慣于一种在一个单一政府之下的单一文明的观念。我們知道世界上还有許多重要的部分是不属于罗馬的，——尤其是印度和中国。但是对罗馬人来說，則似乎罗馬帝国以外就只不过是些微賤的野蛮部族罢了；只要什么时候願意征服他們，随时都可以征服他們。在罗馬人的心目中，罗馬帝国在本质上、在概念上都是全世界性的。这种观念就传給了基督教会；所以尽管有佛教徒、儒教徒以及（后来的）回教徒，但基督教会依然是“公教”。Securus

judicate orbis terrarum（无畏地审判全世界）是基督教会从晚期斯多葛派那里所接受过来的一条格言；它之打动人心也是由于罗馬帝国的显著的大一統性。自从查理曼时代以后，在整个的中世紀里基督教会和神圣罗馬帝国在概念上都是全世界性的，尽管人人都知它們在事实上并非如此。一个人类的家庭、一个公教、一个普遍的文化、一个世界性的国家，这种观念自从它被罗馬差不多实现以来，始終不断地在縈繞着人們的思想。

罗馬在扩大文明領域这方面所起的作用，具有着极重大的意义。作为罗馬軍团武力征服的結果，意大利北部、西班牙、法兰西与西德的許多地方都开化了。所有这些地区都已証明它們自身正如罗馬自己一样，也能够享有高度的文化。在西罗馬帝国的末年，高卢所产生的人物至少可以和他們同时代的其他古文明地区的人物相媲美。正由于罗馬传播了文化，野蛮人才仅仅造成了暫时的晦蝕，而不是永久的黑暗。也許有人說，文明的“质”再也比不上白里克里斯时代的雅典那样优秀了；但是在一个战争与毁灭的世界里，“量”从长远讲来几乎和“质”是同等重要的，而“量”则要归功于罗馬了。

IV. 回教徒作为希腊文化的传递者　公元七世紀，回教先知穆罕默德的信徒們征服了叙利亚、埃及与北非；下一个世紀，他們又征服了西班牙。他們的胜利是輕而易举的，只有很輕微的战斗。除了可能在最初几年而外，他們也并不是狂热的；基督徒与犹太人只要納貢，就可以安然无恙。阿拉伯人不久就接受了东罗馬帝国的文明，可是他們另有一种国运方兴的希望心，而并非一种国运衰頹的疲憊。他們的学者閱讀希腊文并加以注疏。亚里士多德的名气主要地得归功于他們；在古代亚里士多德是很少被人提到的，并且被认为不能和柏拉图相提并論。

考察一下我們所得之于阿拉伯人的一些名詞，——例如：代数、酒精、炼丹、蒸餾器、碱、方位、天頂，等等，——对我們是会有启发性的。除了“酒精”——这个字不是指一种飲料，而是指化学上应用的一种材料——而外，这些字便很好地勾繪出我們所得之于阿拉伯人的某些东西的一幅景象。代数学是亚历山大港的希腊人所发明的，但是后来被阿拉伯人更向前推进了一步。“炼丹”、“蒸餾器”、“碱”都与想把賤金属轉化为黃金的企图有关，这种企图是阿拉伯人从希腊人那里学来的；阿拉伯人从事炼金术时，还援引过希腊的哲学①。“方位”与“天頂”是天文学的名詞，主要地是被阿拉伯人用于占星术方面的。

但这种字源学的方法，却掩蔽了我們所得之于阿拉伯人的有关希腊哲学知識方面的东西；因为当欧洲重新研究哲学的时候，所需的术語都是采自希腊文或拉丁文的。阿拉伯人在哲学上作为注疏家，要比作为創造性的思想家更优越。对我們来說，他們的重要性就在于：唯有他們（而不是基督徒）才是只有在东罗馬帝国被保存下来了的那些希腊传統的直接继承人。在西班牙，以及在較小的程度上也在西西里，与回教徒的接触才使得西方知道了亚里士多德；此外还有阿拉伯的数字、代数学与化学。正是由于这一接触才开始了十一世紀的学艺复兴，并引导到經院哲学。要到更晚得多的时候，从十三世紀以后，对希腊文的研究才使人能够直接去翻閱柏拉图与亚里士多德或者其他的古代希腊作家們的著作。但是假如阿拉伯人不曾保留下来这种传統的話，那末文艺复兴时代的人也許就不会感觉到复兴古典学术的获益会是那样地巨大了。

① 见亚·約·霍普金斯著，《炼丹术是希腊哲学的产物》，1934年，哥伦比亚版。

第三十章 普罗提諾

新柏拉图主义的創始人普罗提諾（公元204—270年）是古代伟大哲学家中的最后一个人。他的一生几乎是和罗馬史上最多灾多难的一段时期相始終的。在他出世以前不久，軍队已經意識到了自己的威力，就采用了視金錢报酬为轉移的办法而推戴皇帝，然后又杀害皇帝以便再有机会重新出售帝国。这些念头使得兵士們不能在边境上进行防御，于是日耳曼人便从北方、波斯人便从东方得以大举入侵。战爭与疫癘减少了大約罗馬帝国人口的三分之一；就連不曾被敌軍所侵占的省区里，賦稅的不断增加与財源的不断減少也造成了財政的崩潰。那些曾經是文化旗手的城市受到的打击特別沉重，殷实的公民們大量地逃亡以躲避稅吏。要到普罗提諾既死之后，秩序才又重新建立起来，戴克里先和君士坦丁的强而有力的措施暫时地挽救了罗馬帝国。

这一切在普罗提諾的著作里都沒有提到。普罗提諾摆脫了現实世界中的毁灭与悲慘的景象，轉而观照一个善与美的永恒世界。在这方面，他和他那时代所有最严肃的人調格是一致的。对他們大家来說，（无論他們是基督教徒也好，还是异教徒也好，）实际的世界似乎是毫无希望的，惟有另一个世界似乎才是值得献身的。对于基督教徒来說，这“另一个世界”便是死后享有的天国；对柏拉图主义者来說，它就是永恒的理念世界，是与虛幻的現象世界相对立的眞实世界。基督教的神学家們把这些观点結合在一道，并且还又包括了大量普罗提諾的哲学。印澤教长在他那部关于普罗提諾的非常有价值的著作里面，正确地强調了基督教所得之于普罗提

諾的东西。他說，"柏拉图主义是基督教神学有机結构的一个主要部分，我敢說沒有别的哲学能够与基督教神学合作而不发生摩擦"。他又說，"要想把柏拉图主义从基督教里面剔出去而又不致于拆散基督教，那是完全不可能的事"。他指出圣奥古斯丁曾把柏拉图的体系說成是"一切哲学中最純粹最光輝的"，又把普罗提諾說成是"柏拉图再世"，并且如果普罗提諾生得再晚一点的話，只需"改动几个字句，就是一个基督徒了"。按照印澤教长的說法，圣托馬斯·阿奎那"对于普罗提諾比对于眞正的亚里士多德更为接近"。

因而普罗提諾作为塑造中世紀基督教以及天主教神学的一种影响来說，就有着历史的重要性了。历史学家在談到基督教的时候，必須很仔細地认識到基督教所經历的种种重大的变化，以及基督教就在同一个时代里也甚至可能采取的各种不同的形式。共观福音书①里所表现的基督教，几乎完全不懂得什么形而上学。在这一方面，近代美国的基督教很象原始基督教；柏拉图主义对一般美国人的思想感情是陌生的，大多数美国的基督徒也是更关心现世的責任以及日常世界的社会进步，而不是关心当人們对于尘世万念俱灰时那些能够慰藉人心的超世的希望。我并不是說教义方面的任何变化，而是說重点与兴趣上的一种差异。一个现代的基督教徒，除非他能认識到这种差异是多么地重大，否則便不能理解已往的基督教。既然我們的研究是历史性的，我們就得探討已往一切世紀里的有势力的信仰，而在这些問題上我們便不可能不同意印澤教长所說过的有关柏拉图与普罗提諾的影响的那些話。

然而，普罗提諾并不仅仅是具有历史上的重要性而已。他要

① 指新約中的馬太福音、馬可福音、路加福音三书。——譯者

比任何其他的哲学家都更能代表一种重要的理論类型。一种哲学体系之是否重要，我們可以根据各种各样不同的理由来加以判断。首先而且最显著的理由就是，我們认为它可能是眞的。到了今天，已經沒有多少学哲学的人会觉得普罗提諾是眞的了；印澤教长在这一点上是一个罕见的例外。但眞实性并不是一个形而上学所能具有的唯一优点。此外，它还可以具有美，而美則确实无疑地是可以在普罗提諾里面找到的；普罗提諾有許多地方令人想到但丁神曲《天堂篇》中后一部分的詩篇，而几乎絕不会想到文学里任何别的东西。他一再地描述着光荣的永恒世界：

在我們精妙的幻想里传来了
那首宁靜的純淨悠揚的歌声
永远在綠玉的宝座之前歌唱吧
向着那坐在宝座之上的人而歌唱。

此外，一种哲学也可以是重要的，因为它很好地表达了人們在某种心情之下或某种境况之下所易于相信的东西。单純的欢乐和忧伤并不是哲学的題材，而不如說是比較簡单的那类詩歌与音乐的題材。唯有与对宇宙的思索相伴而来的那种欢乐与忧伤，才会产生出来种种形而上学的理論。一个人可以是一个快乐的悲观主义者，也可以是一个忧郁的乐观主义者。也許薩姆尔·巴特勒可以作为前一种人的一个代表；普罗提諾則可以作为后一种人的一个出色的代表。象在普罗提諾所生活的那样一个时代里，不幸是可以随时临头的；而幸福如其也可以获得的話，却必須要靠对于那些远远脫离感官印象的种种事物加以思索才能求得了。这样一种幸福之中总会有着一种紧张的成份；它与儿童的单純幸福是迥乎不同的。而且既然它不是得自于日常生活的世界，而是得自于思想与想象；所以它就需要有一种能够輕視或者蔑視感官生活的能力。因此，

凡是能享受本能的幸福的人，就不是能創造出种种形而上学的乐观主义的人；形而上学的乐观主义有恃于对于超感世界的实在性的信仰。在那些在世俗的意义上是不幸的、但却决心要在理論世界中寻求一种更高級的幸福的人們中間，普罗提諾占有着一个极高的地位。

他的純理智方面的优点，是无論如何也不能加以輕視的。他曾在許多方面澄清了柏拉图的学說；他曾以最大可能的一貫性发展了由他和許多別人共同主张过的那种理論类型。他那反对唯物主义的論据是很好的；并且他关于灵魂与身体的关系的整个概念，也比柏拉图的或亚里士多德的要更加明确。

他象斯宾諾莎一样，具有一种非常感人的道德純洁性与崇高性。他永远是眞誠的，从来也不尖刻或挑剔，他一貫是想要尽可能簡捷明白地告訴讀者他所认为是重要的东西。无論人們对于作为一个理論哲学家的普罗提諾作何想法，但是作为一个人来說，人們是不可能不爱他的。

普罗提諾的生平，就其为人所知道的而論，是通过他的朋友而兼弟子的蒲尔斐利（此人是一个閃族人，眞名字是馬尔庫斯）所写的一本传記而为人所知的 然而这部記載里面有許多奇迹式的成份，使人就連其中那些較为可信的部分也难于完全信賴了。

普罗提諾认为自己此时此地的存在是无关重要的，所以他很不願意談到自己一生的历史事迹。可是，他說过他生于埃及；并且我們知道他青年时是在亚历山大港求过学的，他在这儿一直住到三十九岁，他的老师就是通常被人认为是新柏拉图主义的創立人的安莫尼烏斯·薩卡斯。此后他参加了罗馬皇帝高尔狄安第三对波斯人的远征，据說是意在研究东方的宗教。皇帝当时还是一个青年，不久就被軍队謀杀了，这种事本来是当时的慣例。这件事发

生于公元244年他在美索不达米亚作战的时候。于是普罗提諾便放弃了自己的东征計划而定居于罗馬，并且不久便在罗馬开始教学。他的听众中間有許多有势力的人物，他并曾受到了皇帝加里努斯的垂青①。有一个时候他曾制訂过一个計划，要在康巴尼亚建立起柏拉图的理想国，并要为此目的而建立一座新城市，就叫作柏拉图城。皇帝起初是贊許的，但最后撤銷了他的支持。如此之靠近罗馬而居然还能有地方建立一座新城市，这似乎是很奇怪的事；但是或許当时这个地区正象今天一样乃是瘧疾流行区，而以前却并不流行。普罗提諾一直到四十九岁都沒有写过什么东西；但是此后他写了很多东西。他的著作是由蒲尔斐利編纂的，蒲尔斐利要比普罗提諾更醉心于毕达哥拉斯主义，他使新柏拉图主义的学派变得更为超自然主义的了；倘使新柏拉图学派能够更忠实地遵循普罗提諾的話，本来是不致于如此的。

普罗提諾对柏拉图怀有极大的敬意；他談到柏拉图总是用尊称的"他"。一般說来，他对待"有福的古人們"总是非常尊敬的，但是这种尊敬却并不及于原子論者。当时还在活跃着的斯多葛派和伊壁鳩魯派是他所反对的，反对斯多葛派仅只是由于他們的唯物主义，而伊壁鳩魯派的哲学則每一部分他都反对。亚里士多德对他所起的作用要比表面上来得大，因为他借用亚里士多德的許多地方常常是不加声明的。另在許多論点上，我們也可以感觉出巴門尼德的影响。

普罗提諾笔下的柏拉图，并不象眞实的柏拉图那样地充满了

① 关于加里努斯皇帝，吉朋說："他是好几种奇怪而无用的学科的大师，他是一位出口成章的演說家又是一个风雅的詩人，是一位熟練的园丁，是一位卓越的厨师，但却是一个最不堪的君主。当国家在紧急关头需要他出面照应时，他正在和哲学家普罗提諾进行談話，把时間消磨在各种瑣碎放蕩的寻欢作乐里，并正准备要探索希腊的秘密，或者在雅典的亚里奥巴古斯山謀求一个地位"。（第十章）

血肉。理念論、«斐多篇»和«国家篇»第六卷的神秘学說，以及«筵話篇»中关于爱情的討論，这些就差不多构成了表現于«九章集»(这是普罗提諾著作的名字)中的全部柏拉图。至于政治的兴趣、追求各种德行的定义、对数学的趣味、对于每个人物之戏剧性的而又多情的欣賞、而特别是柏拉图的那种风趣，則完全不见于普罗提諾的作品之中。柏拉图，正如卡萊尔所說的，"在天堂里是最能悠然自得的"；反之，普罗提諾則永远是极力循规蹈矩的。

普罗提諾的形而上学是从一种神圣的三位一体，即太一、精神与灵魂，而开始的。但这三者幷不是平等的，象基督教的三位一体中的三者那样；太一是至高无上的，其次是精神，最后是灵魂。①

太一是多少有些模糊的。太一有时候被称之为"神"，有时候被称之为"善"；太一超越于"有"之上，"有"是继太一而后的第一个。我們对太一不能加以任何的叙述語，我們只能說"太一存在"。(这令人想到了巴門尼德。)把"神"說成是"全"乃是錯誤的，因为神超越于全之上。神是通过万物而出现的。但太一是可以不假任何事物而出现的："它既不存在于任何地方，而任何地方又都有它存在"。虽然有时候他把太一說成是"善"，但他却告訴我們說，太一既先于"善"也先于"美"。② 有时候太一看起来很象亚里士多德的"神"；他告訴我們說神幷不需要自己的派生物，幷且也幷不关心被創造的世界。太一是不可定义的；就这一点而論，則沉默无言要比无論什么辞句都有着更多的眞理。

现在我們就来看第二者，这第二者普罗提諾称之为 nous（心

① 欧利根是普罗提諾同时代的人，幷且在哲学上和他出于同一位老师之門；欧利根教导說"第一者"高于"第二者"，"第二者"高于"第三者"，这一点和普罗提諾是一致的。但是后来欧利根的观点被宣布为异端。

② «九章集»第五卷，第五篇，第十二章。

智)。我們很难找出一个英文字来表达 nous. 标准的字典翻譯是"心灵",但是这并不能表示它的正确涵义,特别是当这个字用之于宗教哲学的时候。假如我們說普罗提諾把心灵置于灵魂之上,那我們就会造成一种完全錯誤的印象了。普罗提諾的英譯者麦肯那(Mckenna)用的是"理智-原則",但这个字也还是不妥当的,而且也并沒有能提示它是适宜于宗教崇拜的一种对象。印澤教长用的是"精神",这或許是最可取的一个字了。但是这个字却漏掉了自从毕达哥拉斯以后一切希腊宗教哲学中都极重要的那种理智的成份。数学、观念世界以及关于非感觉的事物的一切思想,对毕达哥拉斯、柏拉图和普罗提諾来說,都具有着某种神圣的成份;它們构成了 nous 的活动,或者至少也是我們所能想象的最接近于 nous 的活动的东西。正是由于柏拉图的宗教里的这种理智的成份,才使得基督教徒——最突出的是約翰福音的作者——把基督等同于 Logos(道)。就这方面而論,則 Logos 应該譯作"理性";这便使我們不能用"理性"这个字来譯 nous 了。我願意跟着印澤教长用"精神"这个字,但附有一个条件即 nous 具有着一种理智的涵意,那是通常为我們理解的"精神"所沒有的。但我将經常使用 nous 这个字而不加以翻譯。

普罗提諾告訴我們說,nous 是太一的影子;它之所以产生是因为太一在其自我追求之中必須有所见,这种见就是 nous。这是一个很难理解的概念。普罗提諾說过,一个并不具有各个部分的"有"也可以认識其自身;在这种情形下,见者与被见者就是同一个东西。神是被柏拉图类比作太阳而加以想象的,而在神里面发光者与被照亮的东西就是同一个东西。按照这种类比来推論,則 nous 可以认为是太一看见其自身时所依恃的光明。我們有可能认識到我們由于固执己见而已經忘記了的"神圣的心灵"。要想认

識神圣的心灵，我們就必須趁着我們自己的灵魂最与神相似的时刻，来研究我們自己的灵魂：我們必須撇开我們的肉体，以及塑造肉体的那一部分灵魂，以及“具有欲望与冲动和种种类似的虚幻无用的感觉”；这时剩下来的就是神圣的理智的影子了。

“那些被神明所充滿、所鼓舞的人們至少具有着一种知識，即他們身中有着某些更伟大的东西，虽說他們并不知道那些东西是什么；从推动着他們的运动里以及他們所发出的言論里，他們看到的并不是他們自身而是那推动着他們在运动的力量：因此当我們把握住純粹 nous 的时候，我們对至高无上者的关系也必定是处于同样的状态；我們知道內在的‘神圣的心灵’，是它創造了‘有’以及屬于‘有’的其他一切：但是我們也知道还有另外的东西，知道它完全不屬于‘有’，而是一种比我們所知道的有关‘有’的一切要更加高貴得多的一种原則；要更加完滿得多，也更加伟大得多；它超乎于理智、心灵和感情之上；是它賦予了这些力量的，但絕不可把它和这些力量混为一談”。①

这样，当我們“被神明所充滿、所鼓舞”的时候，我們就不仅见到了 nous，而且也见到了太一。当我們与神明这样相接触的时候，我們并不能以文字来推論或者以文字来表达这种所见；这些都是以后的事。“在与神明相接触的那一瞬間，是沒有任何力量来做任何肯定的；那时候沒有工夫这样做；根据所见来进行推理，乃是以后的事。我們只知道当‘灵魂’突然之間被照亮了的时候，我們便具有了这种所见。这种光亮是从至高无上者那里来的，这种光亮就是至高无上者；当他象另一个神那样受到某一个人的呼吁而带着光亮来临的时候，我們就可以相信他在面前；光亮就是他来临的証据。这样，沒有被照亮的灵魂就始終沒有那种所见；但是一旦

① 《九章集》第五卷，第三篇，第 14 章。麦肯那英譯本。

被照亮之后，灵魂便具有了它所追求的东西。而这就是摆在灵魂之前的眞正的目的：把握住那种光明，以至高无上者(而不是以任何其他原則的光明)来窺見至高无上者，——窺見那个其自身同时也就是获得这种所見的方法的至高无上者；因为照亮了灵魂的正是灵魂所要窺見的，正犹如惟有凭借着太阳自身的光明我們才能看到太阳一样。

“然而这要怎样才能成就呢？

“要摒弃万事万物”[①]

“天人感通”（在一个人的体外）的經驗曾屢次地临到过普罗提諾：

这曾发生过許多次：摆脫了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窺見了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体現最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无論是什么我都凌越于其上：然而随后出現了由理智活动下降到推理的时刻，經过了这一番在神明中的遨游之后，我就問我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的，——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尙的东西。[②]

这就把我們带到了三位一体之中的第三个成員而且是最低下的成員，即灵魂。灵魂虽然低于 nous，但它却是一切生物的創造者；它創造了日、月、星辰以及整个可见的世界。它是“神智”的产物。它是双重的：有一种专对 nous 的內在的灵魂，另有一种对外界的灵魂。后一种灵魂是和一种向下的运动联系在一起的，在这

① 《九章集》第五卷，第三篇，第 17 章。

② 同上书，第四卷，第八篇，第 1 章。

种向下的运动里"灵魂"便产生了它的影象，——那便是自然以及感觉世界。斯多葛派曾把自然等同于神，但普罗提諾則把自然視为是最低級的領域，是当灵魂忘却了向上仰望 nous 时从它里面流溢出来的某种东西。諾斯替派的观点，即可见的世界是罪恶的，可能就是受了它的启发，但是普罗提諾本人并沒有采取这种观点。可见的世界是美丽的，并且是有福的精灵的住所；它的美好仅次于理智世界。在一篇論述諾斯替派见解（即宇宙及其創造者是罪恶的）的非常有趣的爭論性文章里，他承认諾斯替派的学說有些部分，例如对物质的憎恨，是可以推源于柏拉图的；但他认为凡是其他那些并非来自于柏拉图的部分，都不是眞的。

他对諾斯替主义的反駁有两种。一方面，他說灵魂創造物质世界的时候，乃是由于对神明的記忆所使然，而并不是因为它堕落了的緣故；他认为感觉世界是美好得正如一个可感世界所可能的那样。他强烈地感到，被感官所知觉的事物乃是美丽的：

> 凡是眞正知觉到了理智世界的和諧的人，只要是有一点音乐感的話，誰能不感到可感的声音之中的和諧呢？哪一位几何学家或算学家能不欣賞我們在可见的事物中所观察到的对称、对应与秩序的原則呢？想一想繪画的情形吧：凡是以肉体的感官看见了繪画艺术的作品的人，决不是以唯一的一种方式在看见这件东西的；他們从眼前被勾画出来的事物里面认識到了深藏在理念之中的事物的表现，因而深深地被感动，并这样被喚起了对于眞理的回忆，——这正是"爱"所由以产生的經驗。如果卓越地再现于一个面容上的美的形象，能把心灵催向那另外的一个境域里去；那末凡是看见了这些在感觉世界中处处都在洋溢着的可爱形象的人，——这种巨大的秩序井然，就連遙远的星辰也都在体现着的这种形式，——当然就不会有一个人是如此

之冥頑不灵、如此之无动于衷，竟致于能不被这一切带入到回想之境的，竟致于在想到从那种伟大之中所发出来的如此伟大的这一切时，而能不被敬畏之情所充满了的。凡是不能領会这些的，就只能是既不曾探测过这个世界，也不曾对于另一个世界有过任何的所见。（同书，第二卷，第九篇，第 16 章）

此外，反駁諾斯替派见解的还有另一种理由。諾斯替派认为，一切神明的东西都不与日、月、星辰相联系；日、月、星辰乃是被一种罪恶的精灵所創造出来的。在一切可以知觉得到的事物之中，唯有人的灵魂是多少具有一些善的。但是普罗提諾則深信天体乃是与神明相似的某些生物的身体，并且无可比拟地要优越于人类。按照諾斯替派的說法，“他們宣称他們自身的灵魂，即人类的最渺小的灵魂，乃是神明的、不朽的；但是整个的天体以及天上的星辰却与‘不朽原則’并沒有任何相通之处，尽管这些比起他們自己的灵魂来要更加純洁得多、可爱得多”（同书，第二卷，第九篇，第 5 章）。普罗提諾的观点以《蒂迈欧篇》的权威为其依据，并且这种观点曾被某些基督教的教父（例如欧利根）所采用。它对人們的想象是具有吸引力的；它表达了天体自然而然所激起的感情，并且使得人类在物理世界之中也并不那么太孤零。

在普罗提諾的神秘主义里，并沒有任何阴郁的或者与美相敌对的东西。但他却是許多世紀以来可以称得上这一点的最后一位宗教教师。美，以及与之相联系着的一切欢愉，后来就都被人认为是属于魔鬼的了；异教徒和基督教徒都一样地頌揚着丑与污穢。罗馬皇帝叛教者朱利安，也象他同时的那些正統基督教的圣人一样地以多須髯而自詡。这一切，在普罗提諾里面是絲毫都找不到的。

物质是由灵魂創造出来的，物质并沒有独立的实在性。每个灵魂都有其自己的时刻；时刻一到灵魂就下降并进入到适合于自

己的肉体之内。但这一动力并不是理性，而是某种与性欲頗为类似的东西。当灵魂离开身体之后，如其灵魂有罪的話，便必須进入到另一个身体里去，因为正义要求它必須受到懲罰。假如你今生謀害过你的母亲，那末到来生你就要变成一个妇人而被你的儿子所謀害(同书，第三卷，第二篇，第 13 章)。罪恶必須受到懲罰；但懲罰乃是通过罪人犯錯誤的激动不安而自然进行的。

我們死后还記得今生嗎？对于这个問題的答案是十分合邏輯的，但并不是大多数近代神学家們所要說的。記忆只关系到我們在时間之中的生命，但我們最美好的、最眞实的生命却是在永恒之中。因此，随着灵魂之趋于永恒的生命，它便将記忆得愈来愈少；朋友、儿女、妻子都会逐漸地被遺忘；最后，对于这个世界的事物我們終将一无所知，而只是观照着理智的領域。个人的記忆将不存在，个人在靜观式的所见之中是不会查觉到自己的。灵魂将与 nous 合而为一，而并不是其自身的毁灭：nous 与个人的灵魂同时是二而一的(同书，第四卷，第四篇，第 2 章)。

在《九章集》第四卷論灵魂的篇章中，有一部分(第七篇)是专門討論灵魂不朽的。

身体既然是复合的，所以显然不是不朽的；因此如果它是我們的一部分，我們便不是完全不朽的。但灵魂对身体是怎样的关系呢？亚里士多德(他的名字并沒有明白地提了出来)說，灵魂是身体的形式；但普罗提諾反对这种见解，理由是如果灵魂是身体的任何一种形式，則理智的行为便会是不可能的了。斯多葛派认为灵魂是物质的，但灵魂的統一性証明了这是不可能的。而且，既然物质是被动的，它就不能創造出它自己来；如果灵魂不曾創造出来物质的話，物质就不能存在，而如果灵魂并不存在的話，物质轉眼也就要消失。灵魂既不是物质也不是某种物体的形式，而是“本质”；

而本质乃是永恒的。在柏拉图关于灵魂不朽乃是因为理念不朽的論証里面已經隐然含有这种观点了，但它只是到了普罗提諾的手里才明显起来的。

灵魂从高高在上的理智世界，又是怎样进入身体之内的呢？答案是：通过嗜欲。嗜欲有时尽管是不高尚的，却可以是比較高尚的。灵魂就其最好的方面而言，“具有一种要按照它在‘理智-原則’(nous)中所窺见到的那种模型而整理出秩序来的願望”。那就是說，灵魂能观照本质的內界領域，并且希望尽可能与之相似地产生出来某种可以从外部来看而不是从內部来看的东西，——就象是(我們可以說)一个作曲家起初是想象着他的音乐，然后就希望听到一支管弦乐队把它演奏出来那样。

但是灵魂的这种創造願望，却有着不幸的結果。只要灵魂还生活在純粹的本质世界之中，它就不曾与生活在这同一个世界之中的其他灵魂分离开来；但是只要它一旦与一个身体結合在一起，它就有了要管理較自己为低的事物的任务，而且由于有了这一任务它便与其他的灵魂分离开来，其他的灵魂也各有其他的身体。除了少数人在少数的时刻而外，灵魂总是束縛于身体的。“身体蒙蔽了眞理，但在‘那里’①則一切都是明白的而又分別着的”(同上书，第四卷，第九篇，第5章)。

这种学說，就象柏拉图的学說一样，要想避免掉創世就是錯誤的那种观点是有困难的。灵魂在其最好的时候是滿足于 nous，滿足于本体世界的；假如它永远是处于最好的时候，它就不会去創造而只是靜观罢了。創世的行为所根据的借口似乎是，被創造的世

① 普罗提諾习慣上就象一个基督徒那样地使用着“那里”一詞，——例如，他用之于：

不知道有終結的生命，
沒有眼泪的生命就在“那里”。

界大体上就是邏輯上可能的最好世界；但它是永恒世界的一个摹本，并且作为一个摹本它具有着一个摹本所可能的美。論諾斯替派那一篇中（第二卷，第九篇，第8章）有着最明确的叙述：

若問灵魂为什么創造了宇宙，那就是在問为什么要有灵魂，創造主为什么要創造？这个問题也就蘊涵着永恒要有一个开端，而且把創世看成是一个变化多端的"生命"由此而轉化为彼的一种行为。

凡是作这种想法的人——如果他們願意得到改正的話，——都必須使之領会那"在上者"的性質，并且使之放弃他們那种輕易得来的对于庄严的权力的誹謗，因为对那儿一切人都应該怀着尊敬的迟疑。

甚至于在整个宇宙的运行里，也找不出来进行这种攻击的理由，因为整个宇宙的运行已經給"理智的本性"的伟大性提供了最明显的証据。

呈现为生命的这一宇宙"全体"并不是一种形体无常的組織，——象它里面的那些不分昼夜地由它那繁富的生命力里所生出来的种种較小的形式那样，——整个宇宙是一个有組織的、有作用的、复杂的、无所不包的、显示着深沉莫測的智慧的生命。那末，任何人又怎么能否认，它就是有理智的神明之明晰清楚而又形象美丽的影象呢？毫无疑問，它只是一个摹本而不是原本；但这就是它的本性；它不可能同时既是象征而又是眞实。但若說它是一幅不确切的摹本，那就錯了；凡是一幅以物理秩序为限的美丽画面所能包罗在內的东西，都已經是絲毫无遺了。

这样的一种复制品是必然要有的，——尽管不是出于有意的謀划，——因为"理智"絕不能是最后的东西而必須具有双重的行为，一重行为是在它自身之內的，一重行为是向外的；因而

就必須还有某种东西是在神明以后的；因为唯有那种一切威力都随之而告結束的东西，才能不再把它自身的东西传递下去。

这或許是普罗提諾的原則对于諾斯替派所可能做出的最好的答复了。这个問題又以略为不同的語言而被基督教的神学家們継承了下来；他們也发见了既要說明創世，而又不容許有那种創造主在創世之前是有着某种缺欠的大不敬的結論，是很困难的事。事实上，他們的困难要比普罗提諾的困难更大；因为普罗提諾可以說"心灵"的性质使得創世成为不可避免的，而对于基督教徒来說，則世界却是上帝的自由意志之无拘无束的作用的結果。

普罗提諾对于某种抽象的美，有着一种异常鮮明的感受。在描写理智的地位居于太一与灵魂的中間时，他突然迸发出来一段雄辯无比的話：

> 至高无上者在其进程中是絕不能乘任何沒有灵魂的車而前进的，甚至于也絕不能直接乘灵魂；它是以某种不可名状的美为其先导的：在伟大的王的行程前面最先走出来的是較小的行列，随后出来的就一行比一行伟大，一行比一行高貴，越接近于王也就越富于王者气象；再后便是他自己的尊荣的近侍，最后在这一切荣耀之中便驀然出现了至高无上的君主本人，于是一切的人——除了那些只看到在他来临以前的景象，便心滿意足地走开了的人們而外——便都匍匐下来向他欢呼。（同上书，第五卷，第五篇，第 3 章）

还有《論理智美》的那一篇，也表现了同样的一种感情（第五卷，第 8 篇）：

> 一切神确乎是庄严美丽的，美丽得不是我們的言詞所能表达的。是什么使得他們如此呢？是理智；尤其是在他們（神圣的太阳与星辰）内部运行着的、而又可以看得见的理智。……

‘安逸的生活’也就在‘那里’；眞实性对于这些神明們既是母亲又是保姆，既是生存又是撫养；凡是不属于过程而属于确实存在的东西他們都看得见，他們本身就在一切之中；因为一切都是透明的，沒有什么是黑暗的，沒有什么是能阻碍的；每一个生存对于任何另一个生存都是通明透亮的，无論是在广度上还是在深度上；光明是通过光明而进行的。他們每一个的自身之中都包含着一切，并且同时又在另外的每一个之中都见到了一切，所以处处都有一切，一切是一切而每一个又是一切，这种光荣是无限的。他們每一个都是伟大的；微小的也是伟大的；太阳在“那里”是一切的星而每一座星又都是一切的星与太阳。每一种里面都以某种存在方式为主导，然而每一种又都彼此反照着一切。

除了世界因为是一个摹本所以就不可避免地具有缺欠而外，普罗提諾和基督徒一样地都以为还有更积极的恶是由罪所产生的。罪乃是自由意志的一种后果，普罗提諾是主张自由意志而反对决定論者的，尤其是反对占星学家。他并不想全然否认占星学的有效性，但是他企图給占星学限定一个范围，从而使其余的一切都可以适应于自由意志。他对于巫术也采取了同样的办法；他說圣賢是不受巫师的权力支配的。蒲尔斐利提到过，有一个与他作对的哲学家曾試图以邪恶的詛咒加之于普罗提諾，但是由于普罗提諾的圣洁与智慧，詛咒就返回到对方自己的身上去了。蒲尔斐利以及所有普罗提諾的門人，都比普罗提諾本人更迷信得多。普罗提諾身上的迷信，已經是那个时代所可能最微少的了。

现在就让我們試图总結普罗提諾所教导的——就有系統的并且合于理智的基督教神学而論，这大体上也就是为基督教的神学所接受的——学說的优点和缺点。

首先而且最主要的，便是普罗提諾信为是理想与希望的安全避难所的那种結构，而且其中还包涵有道德的与理智的努力。在公元三世紀以及野蛮人入侵以后的若干世紀中，西方文明差不多已淪于全部毁灭了。幸运的是，虽然神学几乎是当时所仅存的精神活动，但人們所接受的体系却并不純粹是迷信的，而是保存下来了——尽管有时候是深深隐蔽着的——各种学說，那些学說里面包含有大量的希腊的理智的作品以及大量的为斯多葛派与新柏拉图主义者所共有的那种道德的热忱。这就使得經院哲学的兴起，以及后来随文艺复兴开始而重新研究柏拉图从而及于其他的古人著作时所得到的那种刺激，成为可能。

另一方面，普罗提諾的哲学所具有的缺点则是只鼓励人去观看內心而不去观看外界：当我們观看內心时，我們看到的便是神明的 nous；而当我們观看外界时，我們看到的便是可感觉的世界的种种缺陷。这种主观性傾向是一个逐漸成长的过程；我們在普罗泰戈拉、苏格拉底和柏拉图的学說中以及在斯多葛派和伊壁鳩魯派的学說中，都可以发见它。可是起初，它仅只是学說而不是气质；在很长的一个时期里，它并未能扼杀科学的好奇心。我們看到波昔东尼約在公元前 100 年左右，为了要研究潮汐，曾經怎样地走遍了西班牙和非洲的大西洋沿岸。然而主观主义却逐漸地侵凌了人們的感情以及他們的学說。人們不再研究科学了，唯有德行才被认为是重要的。柏拉图所思索的德行，，是包括了当时在精神成就方面所可能有的一切都在內的；但是在以后的若干世紀里，人們却日益把德行认为仅仅是包括有德的意志，而不是一种想要理解物理世界或改进人类制度的世界的願望了。基督教在它的伦理学說方面也沒有能避免这种缺点；尽管实践上对于传播基督教信仰的重要性的信心，曾賦予了道德活动以一种实践的对象，使道德活

动已經不复限于是自我的完美化了。

普罗提諾既是一个終結又是一个开端，——就希腊人而言是一个終結，就基督教世界而言則是一个开端。对于被几百年的失望所困扰、被絕望所折磨的古代世界，普罗提諾的学說也許是可以接受的，然而却不是令人鼓舞的。但对于粗鄙的、有着过剩的精力而需要加以約束和指导但不是加以刺激的野蛮人的世界来說，則凡是普罗提諾教导中能够引人深入的东西都是有益的，因为这时候应該加以制止的坏东西已經不是萎靡而是粗暴了。把他的哲学中可以保存的东西流传下来的这項工作，是由罗馬末期的基督教哲学家們来完成的。

卷二 天主教哲学

导 言

天主教哲学，就我使用这一名詞时所含的意义而言，是指由奥古斯丁到文艺复兴时期为止支配着欧洲思想的哲学。在这十个世紀期間的前后，曾經有过属于这同一总的学派的哲学家。在奥古斯丁以前，有过早期的教父，其中突出的是欧利根；文艺复兴以后则有許多哲学家，包括现在墨守某种中世紀体系、特别是托馬斯·阿奎那体系的所有正統天主教的哲学教师。然而只有在奥古斯丁至文艺复兴期間的最伟大的哲学家，才与建立并完成天主教思想的綜合体系有关。在奥古斯丁以前的基督教世紀里，斯多葛学派和新柏拉图主义者在哲学的才能方面使教父們相形见拙；文艺复兴以后，甚至在正統天主教教徒当中，也沒有一个卓越的哲学家来继承經院学派或奥古斯丁的传統。

我們在本书中将要涉及的这一时期，不仅在哲学方面，即在其他方面也和其前后的各个时代有所不同。其中最显著的一项，就是教会的权力。在中世紀期間，即大約自公元400年起到公元1400年为止，教会使哲学信念与社会的、政治的事务較前后时期結成更为密切的联系。教会是一个建立在一种教义上的社会組織，这种教义一部分是哲学的，另一部分則与圣史①有关。教会借着教义获得了权力和財富。世俗的統治者虽然往往和教会发生冲突，但

① 原文为 sacred history，指圣經中所記述的历史。——譯者

他們却失敗了，因为大多数人，其中包括世俗統治者本身的絕大部分都深信天主教的眞理。当时教会必須和罗馬与日耳曼的传統作斗爭。罗馬的传統在意大利是根深柢固的，特别在法律家当中；日耳曼的传統則在蛮族入侵后兴起的封建貴族中最为得势。然而經过了数世紀之久，这些传統却沒有一个显示出足够的力量来向教会进行一次成功的反抗；其主要原因在于这些传統并沒有在任何适当的哲学中体现出来。

象我們当前所闡述的思想史，当論及中世紀的时候，是无法避免片面性的。除了极少数的例外，这一时期里对当代精神生活有所貢献的人都是些僧侶。中世紀的世俗中人建立一种强有力的政治經济制度的过程相当緩慢，然而他們的活动在某种意义上却是盲目的。在中世紀后期，产生了一种与教会文学迥乎不同的重要世俗文学；这种文学在一部通史中比在哲学思想史中需要加以更多的考察。在但丁以前，我們还未发现一个充分具有当代宗教哲学知識的世俗人从事写作。一直到十四世紀为止，教士們名副其实地垄断了哲学，所以哲学是从教会的立場写出来的。因此，我們若不先就教会制度的成长，尤其是教皇制的成长，作一比較广泛的叙述，那末我們就势将无法理解中世紀思想。

中世世界与古代世界对比之下，是具有不同形式的二元对立的特征的。有僧侶与世俗人的二元对立，拉丁与条頓的二元对立，天国与地上王国的二元对立，灵魂与肉体的二元对立等等。所有这一切都可以在教皇与皇帝的二元对立中表现出来。拉丁与条頓的二元对立是蛮族入侵的結果，其他的二元对立則有較为悠久的来源。中世紀僧俗的关系可以以撒母耳与扫罗的关系为范例；在阿利烏斯教派或半阿利烏斯教派帝王統治的时期里产生了僧侶至上的要求。天国与地上王国之間的二元对立见于新約全书，但

在圣奥古斯丁的著作《上帝之城》一书中系统化了。在柏拉图的著作中可以找到灵魂与肉体的二元对立，这一理论曾被新柏拉图主义者所强调；它不但在圣保罗的说教中占重要的地位，而且还支配了公元四世纪和五世纪的基督教禁欲主义。

天主教哲学被黑暗时代划分为两个时期，在这个时代里西欧的精神活动几乎绝迹。自从君士坦丁改宗到鲍依修斯逝世为止，无论作为一个事实，或作为不久以前的一项回忆，罗马帝国依然支配着基督教哲学家的思想。蛮族在这一时期里，仅仅被认为是一种讨厌的东西，而不被看作基督教世界中的一个独立部分。这时仍然存在着一个文明社会，其中富有者人人都能读书写字，因此一个哲学家除了必须投合僧侣的心意，还必须投合俗人的心意。在这个时期与黑暗时代之间，即在公元六世纪末叶，出现了大格雷高里，他虽然把自己当作拜占庭皇帝的臣下，但在对待蛮族国王的态度上却非常倨傲。在他以后，在整个西方基督教世界中，僧俗间的分离越发显著了。世俗贵族创造了封建制度，这种制度稍微稳定了当代的荒乱局面；僧侣们宣扬基督教的谦卑，但只有下层阶级的人将其付诸实践；异教的骄傲体现在决斗、通过战斗进行裁判、比武以及个人报仇等方面，所有这一切虽为教会所憎恶，但却无法防止。自十一世纪起，教会才千辛万苦地从封建贵族制中获得解放。而这一解放也正是欧洲摆脱黑暗时代的原因之一。

天主教哲学最初的伟大阶段由圣奥古斯丁占统治地位，但在异教徒当中则由柏拉图占统治地位。第二阶段以圣托马斯·阿奎那为高峰，对他和他的继承者来说亚里士多德的重要性远远超过了柏拉图。然而，《上帝之城》中的二元论却完整地延续下来。罗马教会代表天城，而哲学家们在政治上则是维护教会的利益的。哲

学所关心的是保卫信仰，并借助理性来和伊斯兰教徒这样一些不相信基督教启示的确实性的人展开爭辯。哲学家們借助理性去反击批評，不仅是以神学家的身分，而且是以旨在吸引任何教义信奉者的思想体系的发明家的身分。归根結柢，訴諸理性也許是一种錯誤，然而在十三世紀时，这却似乎是卓有成效的。

十三世紀这个似乎具有完备规模的綜合思想体系被許多不同的原因破坏了。其中最重要的一項恐怕是富商阶級的成长，最初是在意大利，而后在其他地方。当时的封建貴族大多是无知的、愚蠢的和野蛮的；一般人民則傾向于罗馬教会，以为教会在智慧上、道德上、以及在与无政府状态作斗爭的能力上是超过了貴族的。然而新兴的商人阶級却和僧侶們一样聪慧，一样通晓世俗事务，他們更能与貴族們分庭抗礼，作为公民自由的斗士更受到城市下层阶級的欢迎。民主风气跃居显著的地位，在协助教皇击敗了皇帝之后，便着手把經济生活从教会的束縛下解脫出来。

中世紀时期結束的另一原因是法兰西、英格兰、西班牙等强大的民族君主国家的兴起。当国王們平定了国內的无政府状态，并联合富商抗击了貴族之后，他們自十五世紀中叶起，已經有了足够的力量为了民族的利益，与教皇相抗衡。

当时教皇已經失去了其一向享有的，并在十一世紀、十二世紀和十三世紀中大体上应得的道德威望。首先由于当教皇們住在阿維农的时候，他們屈从于法兰西，其次由于大分裂，他們曾无意識地使西欧世界相信，一种不加限制的教皇专制不但不可能，而且也不值得向往。在十五世紀里，教皇被卷入了意大利权力政治的混乱无耻的角逐場中，他們作为基督教世界統治者教皇的地位实际上已經淪落为意大利諸侯的地位了。

文艺复兴和宗教改革瓦解了中世紀的綜合思想体系。在这以

后，还沒有过这样清晰、这样显然完整的东西。这种综合思想体系的成长和衰落便是本书第二卷的主题。

整个中世纪，富有思想的人的心情对于有关现世的事物总是深感不幸的，其所以能够忍受这些事，只是由于他们期待着一个较好的来世。这种不幸正是整个西欧所发生的事情的反映。公元三世纪是一个多难的时期，那时人民的生活水平大大地降低了。在公元四世纪暂时的平静以后，公元五世纪带来了西罗马帝国的灭亡和在其原来畛域内的诸蛮族的兴起。过去罗马文化所仰赖的有文化的城市富人，大部分沦为贫困的流亡者；其余的人则开始依赖其农村的地产过活。新的打击一直延续到大约公元一千年时为止。其间未曾有任何充分恢复生息的瞬间。拜占庭人和伦巴底人间多次的战争把意大利残存文明的大部分毁灭了。阿拉伯人征服了东罗马帝国大部分领土，他们定居于非洲和西班牙，威胁过法兰西，甚至有一次竟劫掠了罗马。丹麦人和诺曼人蹂躏了法兰西、英格兰、西西里和意大利南部。在这些世纪里，生活是不安定的和充满了苦难的。现实生活已经够坏了，而阴郁的迷信却越发使它变本加厉。人们想：大多数人就连基督教徒也要坠入地狱。人们时时感到自己被恶魔所包围，并且容易遭受魔法师和女巫的暗算。除了在处于幸运时刻的那些还保留着象儿童那样无思无虑的人们以外，谁也感不到人生的乐趣。这种普遍的不幸增强了人们对宗教的感情。地上善人的一生只是奔向天国的旅程；除了最后引人进入永福(eternal bliss)的坚贞的德行以外，尘世间就不可能有什么有价值的东西。希腊人，在他们的伟大的时代里，曾经在日常生活上发现了喜乐与美。恩培多克勒欢呼他的同市市民说："朋友们，你们居住在这俯瞰阿克拉加斯黄色岩石、高高地依傍城堡的大城里，忙于美好的工作；你们的城市是异邦人的光荣的庇护所；你们

不善于做卑鄙的事情，我向你们致敬！”以后一直到文艺复兴为止，人们在现世里从未有过这样单纯的幸福，而是把希望寄托在看不见的来世上。对于阿克拉加斯的景慕被金城耶路撒冷代替了。当地上幸福终于再临的时候，渴望来世的殷切才逐渐地减弱了。尽管人们还使用着同样的语言但却缺乏那种深切的感情了。

为了明了天主教哲学的起源和意义，我以为有必要用较叙述古代或近代哲学更多的篇幅来叙述一般历史。天主教哲学本质上是一个社会组织的哲学，亦即天主教教会的哲学；近代哲学，尽管远离了正统教义，但它很大一部分却关系到由基督教道德律观点和由天主教政教关系原理得来的一些问题，特别是在有关伦理学和政治理论方面。在希腊罗马异教主义中，从来没有象基督徒那样，从一开始即须对上帝和凯撒，或用政治的名词来说，对于国家和教会应尽的双重忠诚。

这种双重忠诚所引起的大部分问题，在哲学家们提出必要的学说之前早已在实践中获得了解决。在这一过程中有两个很明显的阶段：一在西罗马帝国灭亡以前，一在西罗马帝国灭亡以后。以圣安布洛斯达于顶点的一系列主教们的实践经验，为圣奥古斯丁的政治哲学提供了基础。以后便开始了蛮族的入侵，随着就是长期的混乱和日益增长的愚昧。在从鲍依修斯到圣安瑟勒姆这五个多世纪的期间里，只有一位卓越的哲学家约翰·司各脱，由于他是一个爱尔兰人，曾大致避过了那些塑造西欧其余地区的种种过程。这时期虽然没有哲学家，但却不是一个没有思想发展的时期。混沌引起了一些迫切的实际问题，这些问题是借着在经院哲学里占主要地位的一些制度和思想方式来处理的，这些制度和思想方式就在今天，在很大程度上，也还是很重要的。它们并非借着理论家，而是借着在紧迫斗争中的一些实践家提出来的。在十一世纪

里，作为經院哲学前奏的罗馬教会的道德革新是对于把教会逐漸拜入封建制度里去的一种反抗。为了理解經院学派，我們必須先理解希勒得布兰得，为了理解希勒得布兰得，我們必須理解他所抨击的一些罪恶。同时我們不能漠視神圣罗馬帝国的創立以及它給予欧洲思想的影响。

由于这些原因，讀者在以下章节里将要触及較多的教会史和政治史，也許这些历史与哲学思想发展的关系不是那么直接明显。由于我們所涉及的这一段时期是模糊的，对通晓古代和现代史的人們是陌生的，所以就更有必要叙述一番有关这一时期的历史。很少专业哲学家能象圣安布洛斯、查理曼，希勒得布兰得那样，对哲学思想給予偕大的影响。因此在适当处理当前課題的同时，叙述一番有关这些人物以及其时代的重要事实乃是不可缺少的。

第一篇　教父

第一章　犹太人的宗教发展

后期罗馬帝国传給蛮族的基督教包括三种要素:一,哲学的一些信念,主要是来自柏拉图和新柏拉图主义者,但在部分上也来自斯多葛学派;二,来自犹太人的道德和历史的概念;三,某些学說,特别是关于救世的学說,它們在部分上虽然可以追溯到奥尔弗斯教(Orphism)和近东的一些类似的教派,但他們在基督教里大致上却是新东西。

我认为在基督教里最重要的犹太要素有以下几点:

1　一部圣史,从上帝創造万物起一直叙述到未来的結局,並向人类显明上帝的作为都是公义的。

2. 有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来說,这部分人就是上帝的选民;对基督徒来說則是蒙拣选的人。

3. 关于"公义"的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。对于洗礼所賦予的重要性可能来自奥尔弗斯教或东方异教的一些神秘的教派。但作为基督教美德概念中的一个要素的实践性的慈善則似乎起源于犹太人。

4. 律法。基督徒們保全了一部分希伯来的律法,例如十誡,但除去了有关典礼与仪式的部分。然而在实践中他們却大致以犹太人給予律法那样的感情来对待使徒信条。这就意味着正确的信仰至少和道德的行为占同等重要的地位,这种学說本质上是出自希腊的。但是选民的排他性則起源于犹太民族。

5．弥賽亚。犹太人相信弥賽亚会給他們带来现世的繁荣和帮助他們战胜地上的敌人；他們尤其相信他出現在未来。基督徒认为弥賽亚是历史上的耶稣，而耶稣又被认为是希腊哲学中的道（Logos）①；然而弥賽亚使其信徒战胜敌人的地方却是在天国，而不是在地上。

6．天国。来世在某种意义上，是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者們所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里，采取了更为具体的形式。在許多基督教哲学中，而不是在通俗的基督教中，所见到的希腊学說认为——空間与时間中的感性世界是一个幻觉，一个人只有通过精神与道德的訓练，才能学着生活在唯一眞实的永恒世界里。另一方面，犹太教和基督教的教义，則认为来世不是**形而上学地**区别于现世，而是在未来有所区别，那时善人将要享受永恒的喜乐，而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现了为人人所能理解的复仇心理，然而希腊哲学家的学說却不是这样的。

为了理解上述这些信念的起源，我們必須考虑到犹太历史中的一些事实，现在我們就要着重叙述这方面的問題。

以色列民族先期的历史是不能从旧約全书以外的任何来源得以証实的，同时我們也无从知道从何时起它才不再是純粹的传說。我們不妨认为大卫和所罗門是两个确曾有过的国王。在我們所触及的一些确属历史事实的最早記述中，已經有了以色列和犹大两个王国。在旧約全书里所叙述的人物中最初有独立記載的人是以色列的国王亚哈。在一篇公元前853年亚述人的信里曾提及过

① Logos或譯为邏各斯，基督教圣經中譯为“道”，詳见約翰福音第1章第1节。——譯者

他。亚述人終于在公元前 722 年征服了北部王国①，並擄去了大部分居民。此后犹大王国独自保存了以色列的宗教和传統。巴比伦人和米底人于公元前 606 年攻陷了尼尼微，亚述国从此灭亡，但犹大王国于亚述灭亡后却继續維持了一个短时期。公元前 586 年尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷，毁坏了圣殿，将大部分百姓擄到巴比伦。巴比伦于公元前 538 年被米底人和波斯人的王居魯士*灭亡了。居魯士王于公元前 537 年发出一道命令准許犹太人返回巴勒斯坦。在尼希米和以斯拉的領导下許多人回到巴勒斯坦，他們重建了圣殿，于是犹太正教便开始定形化了。

在被擄的时期，以及在这一时期的前后，犹太教經历了一番极其重要的发展。从宗教观点上来看，以色列人和其周围的部落之間，最初似乎沒有什么很大差别。亚威(Jahweh)②当初只是一个鍾爱以色列子孙的部落神，但是无可否认此外还有别的神，同时对这些神的崇拜也是习以为常的。十誡第一条中說："除我之外，你不可有别的神"說明这是被擄到巴比伦不久以前的一次革新。这一点已經被早期先知們的各种經文所証实。这个时代的先知們首先教訓人們說崇拜异教的神便是罪。他們宣称为了在当时不断的战爭中获得胜利，亚威的恩惠是不可缺少的；如果他們同时也敬拜别的神，亚威即将撤消他的恩宠。尤其是耶利米和以西結，他們似曾发明了一种想法认为除了唯一的宗教以外，其余的一切宗教都是伪教，同时主(the Lord)③是要懲罰偶像崇拜的。

以下的引証可以說明他們的訓誡，以及为他們所反对的盛行

① 此处之北部王国，指以色列王国。——譯者

* 圣經上譯为古列。——中译本編者

② 亚威按即《旧約》中之耶和华；近代語言学家认为将上帝称为亚威时更近于希伯来語語音。——譯者

③ 主，原文大写，指上帝。——譯者

于当代的异教崇拜。“他們在犹大城邑中和耶路撒冷街上所行的，你沒有看见么？孩子拣柴，父亲烧火，妇女搏面做餅献給天后‘伊什塔 Ishtar’，又向别神浇奠祭，惹我发怒。”①主为此而发怒。“他們在欣嫩子谷建筑陀斐特的丘坛，好在火中焚烧自己的儿女。这並不是我所吩咐的，也不是我心所起的意。”②

在《耶利米书》中有一段很有趣的記載，其中叙述：耶利米責难在埃及的犹太人敬拜偶像。他曾亲自和他們在一起生活过一个时期。这位先知告訴流亡在埃及的犹太人說，亚威因为他們的妻子向其它神祇焚香，要毁灭他們所有的人。但是他們都不听从他，他們說：“我們定要成就我們口中所說出的一切話，向天后烧香，浇奠祭，按着我們与我們列祖、君王、首領、在犹大的城邑中和耶路撒冷街市上，素常所行的一样。因为那时我們吃飽飯，享福乐，並不见灾禍。”③ 但是耶利米却向他們确言，亚威已經注意到这些偶像崇拜，並因此曾經降禍給他們。“耶和华說，我指着我的大名起誓，在埃及全地，我的名不再被犹大一个人的口称呼……我向他們留意降禍不賜福，在埃及地的一切犹大人必因刀剑饥荒所灭，直到灭尽。”④

以西結同样被犹太人的偶像崇拜所震駭。主在一个异象中把在圣殿北門处为塔模斯（Tammuz，巴比伦的神）哭泣的妇女显示給他；然后主又将那些更可憎恶的事显示給他看。在圣殿門口的二十五个人正在敬拜太阳。主于是宣布：“因此，我也要以忿怒行事，我眼必不顾惜，也不可怜他們，他們虽向我耳中大声呼求，我还是不听。”⑤

① 《耶利米书》，第 7 章，第 17—18 节。
② 同上书，第 7 章，第 31 节。
③ 同上书，第 44 章，第 17 节。——譯者
④ 同上书，第 44 章，第 11 节—末节。
⑤ 《以西結书》，第 8 章，第 11 节—末节。

认为除了一种宗教以外一切宗教都是邪恶的，以及认为主将懲罰偶像崇拜的这种想法，显然是为这些先知所創始。一般說来，先知都是极端民族主义的；他們期待着主彻底毁灭外邦人的那一日的到来。

以色列人的被擄曾被用来証实先知斥責的正确。假如亚威是全能的，而犹太人是他所拣选的人，那末他們所受的苦，只能說是由于他們的邪恶。这是一种父亲管教孩子的心理，也就是說，犹太人必須通过懲誡才能得到淨化。在这种想法的影响下，犹太人在流亡期間发展了一种比独立时更为严格、更为排斥异民族的正統教义。那些留在后方未經迁移到巴比伦的犹太人並沒有經历到同样程度的发展。当以斯拉和尼希米在被擄以后重返耶路撒冷的时候，他們发现杂婚已經相当普遍，並为此感到惊訝，于是他們便把这样的婚姻都解除了。①

犹太人与其他古代民族突出不同之点是他們的頑强的民族自尊心。其他民族，在一旦遭受征服后，都曾表里一致地屈服于战胜者。只有犹太人保持了他們那种唯我独尊的信仰，並确信他們的不幸是由于上帝的忿怒，因为他們沒能保持住信仰与教义的純洁。旧約中有关历史的各篇，大部分是在被擄后編輯的，它們容易給人一种錯誤的印象。因为它們暗示为先知所反对的偶像崇拜是背离了先前謹严的风尚。然而在实际上却从来沒有过这样謹严的风尚。先知在更大程度上是些革新家，这和我們以非历史的眼光讀圣經时所了解的有所不同。

在被擄期間，发展了一些以后成为犹太教特征的事情。但其中有一部分却来自先前已有的根源。由于举行祭奠的唯一的圣殿

① 《以斯拉記》，第9章—第10章第5节。

被毁，犹太教的仪式乃被迫变得沒有祭品了。在这一时期里創始了犹太人会堂，他們在这里朗誦当时已有的部分圣經。从这时起强調了安息日的重要性，和开始重視作为犹太人标帜的割礼。按我們所知与外邦人联婚也是在流亡期間开始被禁止的。各式各样的排他性有了增长。“我是耶和华你們的上帝，使你們与万民有分別的。”①“你們要圣洁，因为我耶和华你們的上帝是圣洁的。”②律法是这一时期的产物。它是維持民族統一的一种主要的力量。

我們称为《以賽亚书》的是两位不同先知的著作，一个在被擄之前，一个在被擄之后。二者之中的后者，也就是被圣經研究者称为第二以賽亚的，是先知中最卓越的一位。他最先报告給我們主曾經說过：“除我以外，再沒有眞神。”他相信肉身死后可以复活，这也許是由于受到波斯人影响的結果。他的关于弥賽亚的預言，在后世竟成为用来証明先知們預见了基督降临的主要旧約經文之一。

在基督徒对外邦人和犹太人的辯論中，第二以賽亚所写的这些經文曾起过极其重要的作用；因此我要引用其中最重要的几段于下。万民終必皈依：“他們要将刀打成犁头，把枪打成鐮刀；这国不举刀攻击那国，他們不再学习战事。”（以賽亚书第2章第4节）“必要有童女怀孕生子，給他起名叫以馬內利。”③（就此处經文而論，犹太人与基督徒之間曾經有过爭論；犹太人說正确的譯文是“一个少妇将要怀孕，”但基督徒以为犹太人是在說謊。）“在黑暗中行走的百姓看见了大光；住在死阴之地的人有光照耀他們……因有一嬰孩为我們而生，有一子賜給我們，政权必担在他的肩头上，他名称为奇妙、策士、全能的神、永在的父、和平的君。”④最明显地

① 《利未記》，第20章，第24节。
② 同上书，第19章，第2节。
③ 《以賽亚书》，第7章，第14节。
④ 同上书，第9章，第2节，第6节。

具有預言性的是第五十三章，其中含有我們所熟悉的經文："他被藐視，被人厌弃，多受痛苦，常經忧患。……他誠然担当我們的忧患，背負我們的痛苦……那知他为我們的过犯受害，为我們的罪孽压伤：因他受的刑罰我們得平安；因他受鞭伤我們得医治……他被欺压，在受苦的时候却不开口：他象羊羔被牵到宰杀之地，又象羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。"在最后的救贖中明确地包括了外邦人："万国要来就你的光，君王要来就你发现的光輝。"①

以斯拉和尼希米死后，犹太人暫时不见于史乘了。犹太人的国家作为一个神权国家残存着，然而它的畛域却非常狭小——根据E. 比万②所述，只有耶路撒冷四周十至十五英里的地方。亚历山大死后，这个区域变成托勒密王朝和塞琉西王朝間互相争夺的地区。然而在实际的犹太人疆土上却很少进行过战争，于是犹太人便得以長期自由地信守他們的宗教。

他們在这一时期里的道德律都記述在«智慧书»③里，該书可能写成于公元前200年左右。一直到最近，这本书只有希腊文的版本为世所知；这便是它被斥入«伪經»(Apocrypha)的緣故。但是最近却发现了一部希伯来文的稿本，这部稿本在某些地方与英文譯的希腊文版本«伪經»有些不同。书中所讲的道德是很世俗的。邻舍間的声誉受到非常的重視。誠实乃是最上的策略，因为这样作可以招来亚威的袒护，而这是大有益处的，书中也建議人要施舍。希腊影响惟一的标志乃是对医药的贊美。

对待奴隶不可太仁慈。"草料、棍棒、和重担是为了驴子；面

① «以賽亚书»，第60章，第3节。

② «大祭司治下的耶路撒冷»，第12頁。

③ 原文为：Ecclesiasticus.——译者

包、惩罰和工作是为了仆役……給他适当的工作去作：要是他不順从，那末就放上更重的枷鎖"（第 23 章第 24、28 节）。同时，你要記得你曾为他付过一笔代价，要是他逃走，你这笔錢就要丢掉了；这就为有利的严酷立下一道界限（同上书，第 30、31 节）。女儿是忧患的大根源；显然在作者的时代里，她們是热中于淫乱的（第 42 章第 9—11 节）。該书的作者是卑視妇女的："蠹虫生自衣服，邪恶来自妇女"（同上书，第 13 节）。对你的孩子們和顏悦色是一种錯誤，适当的办法是："叫他們从幼年起就低下头来"（第 7 章，第 23、24 节）。

总而言之，这人像老伽图一样，代表一种看来极不光彩的善良商人的道德。

这种宁靜舒适而又自命正直的生活，終于被决心把其全部国土化为希腊方式的塞流西王朝，安提阿古四世粗暴地中断了。公元前 175 年他在耶路撒冷建立了一座体育場，教育青年头戴希腊式的帽子，练习各种运动。在这件事上他得到了一个他任命为大祭司的希腊化犹太人，雅森的协助。僧侶貴族阶級早已对教规松懈起来，並且感受了希腊文明的吸引力；但是他們却遭到一个叫作"哈西第姆"（Hasidim，意味"神圣"）党的强烈反对，这个党在农民中占有很大势力。[①]公元 170 年，当安提阿古被卷入对埃及的战爭时，犹太人叛变了。于是安提阿古从圣殿中搬走了圣器並在其中安置了神像。他仿照其他各地已經試驗成功的办法，宣布亚威和宙斯为一体。[②]他决心根絕犹太教，废除割礼和废止有关食物的戒

① 爱西尼教派，可能是从他們中間发展出来的，这一教派似曾影响过原始基督教。参考，欧伊斯特雷和罗宾逊合著的《以色列史》(Oesterley and Robinson, History of Israel)，第 2 卷，第 323 頁以下。法利賽人也是这些人的后裔。

② 有些亚历山大里亚的犹太人並未反对这种說法。参看《亚里士提阿斯书簡》(Letters of Aristeas) 15, 16。

律。耶路撒冷的居民都屈从了，但是耶路撒冷城外的犹太人却进行了极端頑强的抵抗。

这一时期的历史见于«馬喀比一书»。該书第一章叙述安提阿古如何通令其国内所有居民应結为一体，並废止他們个别的法律。所有异教徒都遵从了这道命令。尽管国王命令废止安息日，用猪肉献祭，和禁止男孩受割礼，許多以色列人也都遵从了。凡不遵从命令的人都要被处以极刑。但仍有許多人违抗。“他們把一些让自己男孩行割礼的妇女处以死刑。勒死了那些男孩，掠夺了他們的家产，並杀掉了給男孩們行割礼的人。即便这样，許多以色列人仍然十分坚决地拒絕食用任何不洁之物。他們宁死也不願为肉类所玷污，不願亵瀆圣約；于是他們就这样死去了”。①

就在这时，犹太人广泛地信仰了灵魂不死的教义。人們认为道德会在今世得到报应：但最有德行的人所遭遇的迫害，却証明事实並不如此。因此为了捍卫神的公义，有必要相信来世的賞罰。这种教义並未能为犹太人普遍承认；基督在世的时候，撒都該人仍旧否认过这种教义。不过在那时他們只占少数，以后，所有的犹太人都相信了灵魂不死。

領导背叛安提阿古王的是一个干练的軍事将領犹大•馬喀比。他首先收复了耶路撒冷(公元前 164 年)，然后便开始进行攻击。他时而屠杀敌方所有的男子，时而强制給他們施行割礼。他的兄弟約拿单被任命为大祭司，带着守备軍駐守耶路撒冷；他征服了撒馬利亚的一部分，並攻取了約帕和阿克拉。他同罗馬进行了談判，並順利地获得了完全的自治权。到希律王时为止，他的家族世袭大祭司的职位，被人称为哈斯模尼亚王朝。

① «馬喀比一书»，第 1 章，第 60—63 节。

这时期的犹太人在忍受和反抗迫害时表现了无限的英勇，虽然他們所維护的事並不使我們覚得特别重要，例如行割礼和不吃猪肉等。

安提阿古四世的迫害期是犹太史中具有决定性意义的时期。这时流亡各处的犹太人日趋于希腊化；在犹太的犹太人为数不多，並且在他們中間，一些有財有势的犹太人也都趋向于默认希腊式的变革。倘若沒有哈西第姆党人的英勇反抗，犹太教可能早已灭絕。如果这样，无論基督教或伊斯兰教都将无法以其所曾采取的形式而存在。湯森德在他的馬喀比第四书的譯序中說：

"人們說得好，假如犹太教作为一个宗教，在安提阿古統治下为人灭絕，那末基督教所由孳生的种床就沒有了；所以拯救了犹太教的馬喀比家殉道者所流的血終于成了教会的种子。因为基督教和伊斯兰教的一神教教义都出自犹太教的源泉。所以我們可以說今天在世界上，不論东方或西方，一神教的存在实有賴于馬喀比一家。[1]

虽然如此，馬喀比家的人們並不为以后的犹太人所崇敬，因为他們那些当大祭司的族人，在有了成就以后，竟采取了一种世俗的妥协政策。只有那些殉道者才受到人們的敬仰。大約在基督时代写于亚历山大里亚的馬喀比第四书叙述了这事以及其它一些軼事。书的标題尽管用了馬喀比的字样，但书中却沒有一处提起馬喀比的家人；书中首先叙述了一个老人和七个青年兄弟惊人的刚毅，他們最初全都受到安提阿古的拷打，並終于被安提阿古处以死刑。当时他們的母亲也在場，並曾劝勉他們要坚持到底。国王最初想借婉言来軟化他們，告訴他們：只要他們肯同意吃猪肉，他即将

① 见 R. H. 查理士編：《英文旧約中之伪經与托名书》(The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English)，第2卷，第659頁。

宠爱他們,並为他們謀得立身出世的机会。当他們拒絕了以后,安提阿古便将刑具指給他們看。然而他們仍不动搖,並告訴安提阿古說他将要在死后受到永劫的痛苦;而他們自己却要享受永远的幸福。他們一个接着一个地在自己兄弟的面前,在母亲的面前,首先拒絕吃猪肉,随即受到严刑拷打,並終于遭到杀害。最后,国王轉向他的士兵說,他希望他們能够借着这样勇敢的榜样获得教益。以上的叙述当然曾为传說的成份所潤色,但迫害的残酷与忍受的英勇在历史上却是眞实的;其主要的爭論点則围繞在割礼与吃猪肉的問題上。

从另一方面来看,这本书也很有趣。虽然作者显然是一个正統教派的犹太人,但他却使用了斯多葛派的哲学語言,企图証明犹太人完全是依照斯多葛派的教訓生活的。这书开始的一段文章如下:

"我所提出討論的問題是具有高度哲学意义的,亦即受到神灵启示的理性是否为各种激情的最高統治者的問題;关于这个問題的哲学,我願郑重地請求你們給予誠摯的注意。"

亚历山大里亚的犹太人,在哲学方面,都情願向希腊人学习,但他們却异常頑强地墨守其律法,尤其是行割礼、守安息日、以及不吃猪肉和其他不洁的肉类等。从尼希米到公元后70年耶路撒冷陷落为止,他們重視律法的程度是与日俱增的。他們不再容忍那些宣讲某些新鮮事物的先知。其中一些迫切感到要用先知体从事写作的人們,便伪托他們发现了一卷但以理,所罗門或其他古圣先賢所著的典籍。犹太教仪的独特性,使他們团結为一个民族,但律法的强調却逐漸破坏了独創性,并使得他們变得极端保守。这种頑固性曾使得圣保罗在反对律法統治的斗爭中显得十分出色。

对于基督降生不久以前的犹太文学毫无所知的人，最容易把新約全书看作一个嶄新的开端。但事实並不如此。先知的热情，为了贏得世人的听聞虽然不得不設法伪托古人，但是这种热情却絕对沒有死灭。在这方面，最有趣的是以諾书[①]，这是一部不同作者的作品集。其中最早的著作仅稍先于馬喀比的时代，而其最晚的大約在公元前64年。书中大部分自称是記述长老以諾蒙神启示时所见的异象。这对于从犹太教轉向基督教的一派来說是很重要的。新約全书的作者們是熟悉这部书的。圣犹大认为它确实是以諾的著作。早期基督教的教父，例如亚历山大里亚的克萊門特和特尔图良，曾把它当作正规的經典；但是杰罗姆和奥古斯丁却擯斥了它。結果，它首先为人所遺忘，並終于失传了。十九世紀初叶人們才在阿比西尼亚发现了三部用埃塞俄比亚文写的稿本。此后，又发现了希腊文和拉丁文譯的該书的部分稿本。原书好象是部分用希伯来文，部分用阿拉姆文写成的。原书的作者是一些哈西第姆党人，他們的继承人便是那些法利賽人。这本书攻击了国王們和亲王們——指哈斯模尼亚王朝和撒都該人。它曾經影响过新約全书中的教义，尤其是关于弥賽亚、阴間和魔鬼学等方面。

本书主要是由"寓言"所构成；这些寓言比新約中的寓言含有更多的宇宙論。其中有天堂、地獄、最后的审判等景象。书中文笔較好的地方可以使人联想到*失乐园*的前两卷；文笔較劣的地方使人想起布雷克的先知书。

以諾书对于《創世紀》第六章，第二节、第四节有一段奇妙的和普罗米修斯式的引伸。天使把冶金术传授給人們，因为他們泄漏了永远的秘密而受到了懲罰。他們也是食人肉的。犯了罪的天使

---

① 关于本书原文的英譯本，参看查理士著*該书*，书中的序言也很有价值。

变成了异教的神，而他們的妇女則变为人首鳥身的海妖；但最后，他們全都遭到了永刼痛苦的懲罰。

书中有一些具有相当文学价值的关于天堂和地獄的描写。最后的审判是由“公义的人子”，坐在他荣耀的宝座上执行的。有些外邦人最后終将悔改，並被赦免；但是大部分外邦人和所有的希腊化犹太人，都要遭到永远的詛咒，因为义人将要祈求伸冤，而他們的祈祷是将要得到应許的。

书中有一段論到天文学的地方，其中提到太阳和月亮，具有被风推动的战車；一年有364天；人类的罪孽使得諸天体脫离其原有的軌道；只有善人才能通晓天文学。隕星是受到七位天使长处罰了的墮落的天使等。

以下論及圣史。其較早的部分大致依照圣經中的叙述一直讲到馬喀比家的历史为止；其較晚的部分則依照一般的历史。然后作者又論及未来：如新耶路撒冷、剩余外邦人的改宗、义人的复活和弥賽亚。

书中有很多处論到罪人的懲罰和义人的賞賜。义人对于罪人永不表示基督徒的宽恕。“你們这些罪人哪，在审判的那天，当你們听到义人祈祷的声音时，你們該怎么办呢？你們又将逃往哪里去呢？”“罪恶並不是从天上降到地下来的，而是由人自身造成的。”罪恶都記录在天上。“你們这些罪人将要受永远的詛咒，並将永远得不到平安。”罪人也許終身快乐，甚至在临終的时候也还是快乐的，但是他們的灵魂都要下阴間，並在那里忍受“黑暗、枷鎖和烈火。”但是对于义人，“我和我的儿子①却要永远和他們联結在一起。”

书中最后的一段話是：“上帝必以信实对待那些正义途上的忠信者。当义人发出燦烂的光輝的时候，忠信者要看到那些生于黑

① 指上帝和圣子。——譯者

暗的人被带进黑暗里去。罪人必将呼喊並看到义人发出燦烂的光輝，他們一定要到事先为他們預定的地方去在那里度他們的时日。”

犹太人象基督徒一样，关于罪恶想得很多，但只有少数人想到他們自己是罪人。想到自已是罪人，是基督徒的一項革新，这是借着法利赛人和稅吏的比喻提出来的。基督責备文士和法利赛人时曾經把想到自己是罪人一事当作美德来宣讲。基督徒竭力实践基督教的謙卑，但一般犹太人却不这样作。

基督降世不久以前，正統犹太人中却也有一些重要的例外。例如《十二位先祖的遺书》①，該书在公元前109—107年間写成。作者是一个崇拜哈斯模亚王朝大祭司約翰·希尔卡努斯的法利赛人。这书就其现在的形式論，包括一些被基督徒竄改的地方，但这些地方都是涉及教条的。如把这些地方删去，书中伦理的教訓仍然与福音书中所論述的非常相似。正如R.H.查理士牧师兼博士所說：“登山宝訓在好几处反映了这种精神，它甚至重复了該书中原有的文句；福音书中有很多片段也显示出該书的痕迹，圣保罗似曾用該书作为一种手册（vade mecum）。”（引同上书第291—2頁）在这本书里我們看到：

“你們要从心里彼此相爱；假如有人得罪你，你要心平气和地向他說話，你不可存詭詐的心。如果他忏悔和认錯，你就要宽恕他。但如果他不承认錯誤，你也不要和他动怒，以免他受到你的毒而开始咒罵。这样就要犯双重的罪……如果他竟恬不知耻，坚持作恶，你也要从內心来饒恕他，並要把伸冤之事交給上帝。”

查理士博士认为基督一定是熟悉这段文字的。我們还看到：

“你要爱主和爱你的邻舍。”

① 原文为：The Testaments of the Twelve Patriarchs.——译者

"你要終生爱主並眞心彼此相爱。"

"我爱主;同样我也全心全意地爱每一个人。"这些話应該与馬太福音第 22 章第 37—39 节作一对比。在«十二位先祖的遺书»里有一段对所有仇恨的責备;例如:

"忿怒是盲目的,它並不容你见到任何人的眞面目。"

"所以,仇恨是邪恶的:因为它經常伴随着謊言。"这本书的作者,正如可能預料得到的,认为不仅犹太人会得救,即使是外邦人也都要得救。

基督徒从福音书里学会了憎恶法利賽人,然而这本书的作者却是一个法利賽人,就象我們已經看到的那样,他教导我們一向认为是最足以显示基督教特征的一些伦理格言。解释这件事是不难的。首先,即便在作者所处的时代里他也必定是个特别的法利賽人;当时最普通的教义,毫无疑問,是以諾书里所記述的。其次,我們知道一切运动都趋向于僵化,有誰能从 D. A. R. (Daughters of the American Revolution)① 这一团体中得出杰弗逊的原則来呢?其三,特别是关于法利賽人,我們知道,他們把律法看作最后的和絕对的眞理。他們对于律法的这种热中,不久便終止了所有新鮮活泼的思想与感情。就象查理士博士所說:

"法利賽派脫离了其宗派过去的理念,投身于政治利益和运动,与此同时他們越发全面地拘泥于律法字句的鉆研,这样就立刻停止給[先祖的]遺书所闡明的这种崇高的伦理系統以发展的余地。所以早期哈西弟姆党人眞正的继承者和信徒都脫离了犹太教,並在原始基督教的怀抱中找到了他們的自然归宿。"

經过大祭司的一段統治期以后,馬可·安东尼任命他的朋友

① 这是一个保守的美国妇女团体,成立于 1890 年。罗素某次游美曾受这个团体的攻击。——譯者

希律作了犹太人的王。希律是一个放蕩的冒险家，他經历过好几次破产的危机，习慣于罗馬的社交生活，距离犹太人的虔誠相差很远。他的妻子出身于一个大祭司的家庭，然而他却是一个伊都米亚人，仅就这一点也足以使他成为犹太人怀疑的对象。他是一个巧妙的趋炎附势者，当屋大维军队显然要取得胜利的时候，他立刻背弃了安东尼。虽然如此，他曾竭尽心思使犹太人安于他的統治。他重建了圣殿，然而这圣殿却装配了許多哥林多式圓柱；並且是按照希腊的样式建筑的。他在正門的上方安装了一只巨大的金鷹，因此违反了第二条誡命。当人們传說他将要死去的时候，法利赛人便把那只鷹拆掉了。为了报复，他处死了一些法利赛人。他死于公元前四年。他死后不久，罗馬人废除了国王制，把犹太国置于一个总督的統治下。彼拉多在公元 26 年被任命为总督，但因他为人缺乏才智，不久便被撤职了。

公元 66 年，犹太人在狂热党人的領导下背叛了罗馬。他們失敗了，耶路撒冷于公元 70 年被攻陷，圣殿被搗毁，仅有少数犹太人留在犹太境内。

在这时期以前的数世紀中流亡在外的犹太人早已变得十分重要了。犹太人原来几乎全体是农民；但在被擄期間他們从巴比伦人那里学会了經商。在以斯拉和尼希米时代以后，仍有許多人留在巴比伦，其中有些人变得很富有。在亚历山大里亚建成以后，大批犹太人定居在那里，他們有一个指定的专区，但这和今天的犹太人区（Ghetto）有所不同，这种专区是为了避免接触外邦人受到沾污而設置的。亚历山大里亚犹太人希腊化的程度比犹太境内的犹太人为甚，他們甚至忘却了希伯来語言。因此他們只得把旧約全书譯成希腊文，其結果便是旧約圣經七十人譯本。《摩西五經》譯成于公元前三世紀中叶；其余各篇譯成的时代較晚些。

十四

关于旧約全书七十人譯本曾有过一些传說，这个譯本之所以如此命名，因为它是由七十位譯者所譯。据說这七十位譯者各自譯出了全书，而当人們对照这些譯本时，却发现各个譯本連最細微的地方也都完全一致，因为全体譯者都受到了神灵的启示。然而以后的学者却指出旧約全书七十人譯本是有严重缺点的。在基督教兴起以后，犹太人几乎不再使用它，他們重新閱讀希伯来文的旧約。与此相反，早期的基督徒很少人通晓希伯来文，他們都根据这个七十人譯本，或根据以它重譯的拉丁文譯本。三世紀时欧利根曾經不辞劳苦地譯出一个較好的譯本。在五世紀杰罗姆完成了拉丁語譯圣經(Vulgate)以前，那些只通晓拉丁文的讀者只好滿足于几种有缺点的譯本。杰罗姆的这个譯本最初遭到很多批評，因为他在翻譯这本书的时候曾得到一些犹太人的帮助。許多基督教徒认为犹太人故意竄改了先知的話，意在不让先知預告基督的誕生。然而圣杰罗姆的譯本終于受到了一般人的承认，直到今天这个譯本在天主教会中仍旧保持着他的威信。

和基督处于同时代的哲学家菲罗是犹太人在思想方面受到希腊影响的最好的說明。菲罗在宗教上是个正統教派，但他在哲学上却首先是个柏拉图主义者；此外他还受到斯多葛派和新毕达哥拉斯派的重要影响。耶路撒冷陷落后，他在犹太人中的影响消逝了，但基督教的教父們却发现他曾指出一条使接受希腊哲学与承认希伯来經典相調和的道路。

古代每一个重要城市都逐步建立了相当数量的犹太侨居地，犹太人和东方其他宗教的代表者分别影响了那些不滿意怀疑主义或希腊罗馬官方宗教的人們。不仅在罗馬帝国，在俄罗斯南部也有許多人改信了犹太教。基督教可能先引起了犹太人或半犹太人集团的共鳴。正如以前耶路撒冷失陷于尼布甲尼撒时一样，正統

犹太教自从耶路撒冷陷落后变得越发正統化和越发狭隘了。公元一世紀以后,基督教也具体化了;基督教和犹太教处于一种彻底敌对和形式上的关系之中。有如下述,基督教有力地激起了反閃族主义。整个中世紀期間,犹太人在基督教国家的文化中並不占任何地位,他們受到了过分严酷的迫害,所以他們除了为建筑天主教堂提供資金以及作些类似的事情之外,他們已經沒有能力对文明有所貢献了。这时犹太人只有在回教徒中間才能得到人道的待遇、鉆研哲学,並进行启蒙性的思辨。

整个中世紀里,回教徒是比基督教徒更为文明和更为人道的。基督徒一貫迫害犹太人,尤其在宗教的騷动期間为最甚;几次十字軍战役是和許多次惊人的犹太人集体屠杀分不开的。在回教国家里与此相反,犹太人却沒有受到什么虐待。特别在摩尔人統治下的西班牙,犹太人对于学問是有所貢献的。迈蒙尼德斯(1135—1204),生于克尔多巴(Cordova)[1]曾被一些人认为是斯宾諾莎哲学的主要来源。当基督教徒重新征服西班牙时,把摩尔人学問传給西班牙人者,大部分都是些犹太人。犹太学者通晓希伯来文、希腊文和阿拉伯文,他們也熟悉亚里士多德哲学,並把他們的知識传授給学問較浅的經院学者。但他們也曾传授了一些不大值得向往的东西,例如炼金术和占星术等。

中世紀以后犹太人仍然对文明有过很大貢献,但这只是作为个人、而不再是作为一个种族来进行的了。

---

① Cordova 有譯为哥尔多瓦者,今按西班牙語音譯为克尔多巴。——譯者

第二章　基督教最初的四个世紀

基督教最初是作为一种革新的犹太教由犹太人传給犹太人的。圣雅各，其次还有圣彼得，都曾希望基督教不超出这个范围。若沒有圣保罗，他們的主张或已盛行于世了。圣保罗毅然容許外邦人入教，不要求他們受割礼和遵守摩西的律法。使徒行传曾以一种保罗式的观点記載了两派間的爭論。毫无疑問圣保罗在各处建立的基督徒社团，一部分是由犹太人的改宗者，一部分是由寻求一种新宗教的外邦人所构成。在各种宗教信仰的崩潰期，犹太教的确实性很吸引人，但割礼却是人們改宗时的一大障碍。有关食物方面的清规戒律也是同样不便的。即便沒有其它，仅这两种障碍也足使希伯来宗教无法普及。由于圣保罗的影响，基督教保留了犹太教义中吸引人的成份，並除去了使外邦人最难接受的一些特征。

把犹太人看成上帝的选民这种观点，无論如何是为希腊人的自負心所憎悪。諾斯替教派彻底擯斥了这种观点。他們，或至少他們中間一部分人，认为感性世界是索菲亚（Sophia，天之智慧）的叛逆儿子，一个名叫亚勒达包士的劣等神所創造。他們說他就是旧約全书中的亚威，而那蛇，不但絕不邪悪，反而警告过夏娃不要受他的欺騙。至高的神允許亚勒达包士長期自由活动；他終于差遣他的儿子暫住在耶穌这个人的肉身內，以便把世界从摩西荒謬的教訓中解放出来。凡持有这种见解的人，經常把这种见解与一种柏拉图主义的哲学結合在一起；普罗提諾，有如我們所知，在駁斥这种见解的时候，就曾感到一些困难。諾斯替教为哲学的异教主义

和基督教提供了一个折衷方案，因为它虽然尊崇基督，却憎恶犹太人。后来的摩尼教也是这样，圣奥古斯丁即是通过摩尼教轉入天主教的信仰。摩尼教結合了基督教和拜火教的要素，教导恶是一种肯定性原理，体现在物质之中，而善的原理則体现于精神之中。它譴責肉食及一切性欲，甚至婚姻生活。这种折衷的教义对于說希腊語的文化人的逐漸改宗給予很大助力；然而新約全书却警告那些忠实信徒起而反对他們："提摩太阿，你要保守所托付你的，躲避世俗的虛談，和那敌眞道似是而非的学問(Gnosis)。已經有人自称有这学問，就偏离了眞道。"①

在政府改信基督教以前，諾斯替教和摩尼教继續盛行于世。在这时期以后，他們虽被迫隐蔽其信仰但却仍然具有潜伏的势力。穆罕默德曾經采用了諾斯替教派中某一宗派的教义。他們教导說耶穌是个普通人，在他受洗时神子降在他身上，而在他受难时就离弃了他。为了固持这种见解他們引証以下的經文："我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我。"②——我們必須承认，基督徒經常感到这里的經文难于理解。諾斯替教派认为上帝的儿子是不該降世为人，作为一个嬰孩，尤其是被釘死在十字架上。他們說这些事发生在人性耶穌身上，但是与上帝的圣子无关。穆罕默德虽不把耶穌当作神，却承认耶穌是先知。他具有一种强烈的阶級感情，认为先知是不应該有坏結局的。于是他采取了幻影教派(Docetics，属于諾斯替教一支派)的观点。按照这种說法：釘在十字架上的只是一个幻影。犹太人和罗馬人枉費心机地在这幻影上发泄了无效的复仇。如此，諾斯替教中某些成份終于納入了伊斯兰教的正統教义

① 《提摩太前书》，第 6 章，第 20，21 节。

② 《馬可福音》，第 25 章，第 34 节。譯者按：原注有誤，当系《馬可福音》，第 15 章，第 34 节。

之中。

基督徒对同时代的犹太人早就抱着敌对态度。公认的见解是上帝曾和先祖、先知等圣者讲过話，預告了基督的来临；但基督降世后犹太人却不承认他，因此須把他們視为恶者。此外基督废弃了摩西的律法，代之以爱上帝和爱邻舍两条戒命；而犹太人又执拗地未予以承认。所以一旦基督教变为国教，反閃族主义；以其中世紀的形式，在名义上便成为基督徒热誠的表现。在以后的时代里，經济的动机虽燃起反閃族主义的烈焰，但这种动机在基督教罗馬帝国究竟起过多大作用，則似乎无法确定。

基督教希腊化的程度越深，它就越发变得神学化了。犹太人的神学一向是单純的。亚威从一个部族神发展成为創造天地唯一全能的上帝；当人們发觉上帝的公义並不給善人带来地上的繁荣时，人們便把上帝的公义推托于天国之中，于是便产生了灵魂不死的信仰。但犹太教义通过其进化过程实未包含任何复杂的形而上学成份；其中沒有神秘，且为每个犹太人所能理解。

这种犹太人的单純性，从整体来看，仍旧标帜着共观福音书（馬太、馬可、路加三福音书）的特征，但已不见于約翰福音。在这书中基督已經和柏拉图、斯多葛等学派的邏各斯等同起来了。神学形相的基督較人性的耶穌更使第四福音书的作者感到兴趣。教父們尤其是这样；在教父的著作中讀者将发现論及約翰福音的地方比論及其他三福音书的总和还要多。保罗书信特别在有关救贖的問題上包含許多神学；这些书信同时也說明作者是熟悉希腊文化的——其中有一段引自米楠德的話，还有一段經文是暗指那个指摘克里特人都是說謊者的、克里特人埃庇米尼底斯的，等等①。

① 见《新約全书提多书》，第1章第12节。——譯者

——虽然如此，圣保罗[1]說："你們要謹愼，恐怕有人用他的理学和虛空的妄言……把你們擄去。"

希腊哲学和希伯来經典的綜合，在欧利根(公元185—254)以前或多或少一直停留在偶然的和片断的阶段。欧利根有如菲罗，住在亚历山大里亚。該城由于商业与大学，从兴建到衰落一直是博学的混合主义的中心。欧利根和他同时代的人普罗提諾，一同受业于阿摩尼阿斯·薩卡斯。薩卡斯曾被許多人认为是新柏拉图主义的創始人。欧利根的学說有如其著作原理論(De Principiis)中所述，不但和普罗提諾的学說极其类似，而且事实上也超出了正統教义所能容許的范围。

欧利根說，除了上帝——圣父、圣子、圣灵以外，再沒有什么完全不具形体的了。星辰是有生命、有理性之物，上帝曾賦予它們固有的灵魂。他认为太阳也能犯罪。人的灵魂，如柏拉图所說是从創世以来就有的，在人誕生时便从某处到来附諸于其人之身。努斯(Nous)——和灵魂之区别大致有如普罗提諾哲学中所述。努斯堕落就变成灵魂；灵魂有德时复变为努斯。最后所有灵魂都必完全归順基督，並在那时不再具有形体。甚至連魔鬼在最后也要得救。

欧利根虽然为人承认是教父之一，但却受到后世的讉責。說他主张以下四点邪說：

(1) 灵魂的先在性，有如柏拉图所教导；

(2) 不只基督的神性，就連他的人性，在道成肉身前就已存在。

(3) 复活时，我們的身体将变为絕对虛无縹渺的东西。

---

① 或不如說，被认为保罗所写的一篇书信的作者——歌罗西书第2章，第8节。

(4) 所有人甚至魔鬼，最后都要得救。

圣杰罗姆对欧利根修訂旧約圣經表示过一些缺乏审愼的景仰，事后却发觉最好用更多的时間和精力从事于駁斥欧利根神学上的錯誤。

欧利根不只在神学上越乎常軌；在年輕时曾犯过一項不可弥补的过失，因为他曾过分拘泥以下經文的字面解释："並有为天国的緣故自閹的。"①为欧利根所輕率实行的这种逃避肉欲誘惑的方法受到了教会的譴責，此外这使他丧失了当选为圣职者的資格，对此有些教士似曾有过一些不同的见解，並因此引起一些不足为訓的爭論。

欧利根最大的著述是《反西尔撒斯論》。西尔撒斯著了一本反对基督教的书（现已佚失）而欧利根則針对其論点逐条予以駁斥。西尔撒斯首先反对基督徒，說他們属于非法社团；欧利根並不否认这点，並断言这正是一种道德，就象誅戮暴君一样。于是他指出人們憎恶基督教无可置疑的眞实根源：西尔撒斯說，基督教出自犹太人，而犹太人是蛮族；只有希腊人才能从蛮族的教义中探索出意义来。欧利根回答說无論是誰，当他从希腊哲学轉向福音书时必将断定福音书的眞实性，同时並提供希腊哲人以滿意的論証，"福音书有它本身的論証，它比一切希腊辯証法所証实的还要神圣。这种更为神圣的方法曾被使徒称为'圣灵和权能的显示'；关于'圣灵'的显示，因为有預言，尤其是那些与基督有关的一切叙述，足使所有讀者产生信仰。关于'权能'的显示，因为有我們必須确信曾經行过的神迹与奇事；除了根据其它理由之外，还可根据下列一点，因为按照福音书教訓生活的人們中間仍有行这些事的痕迹

① 《馬太福音》，第19章，第12节。

可寻。"①

这段文章是饒有兴趣的，因为它包含有关信仰的双重論証，而这正是基督教哲学的特征。一方面，純粹理性，通过正确地运用，足以树立基督徒信仰的本质，特别是：上帝、灵魂不死和自由意志。另一方面，圣經不仅証明了这些本质，而是証明得更多：圣經中神的默示借着先知預言弥赛亚的降世，借着行奇事，和借着忠实信徒由于信仰所得的恩賜而得到証实。这些論証在今日虽已显得陈旧，但其中最末一項依然为維廉·詹姆士所援用。但这些論証一直到文艺复兴为止，曾受到所有基督教哲学家的承认。

欧利根有些論証是奇特的。他說魔法师們往往祈求"亚伯拉罕的上帝"，却不知上帝是誰；而这种祈求却显然更为有效。名称在魔法中是紧要的，用犹太語，埃及語、巴比伦語、希腊語、或是婆罗門語呼唤上帝的名称並不是沒有差别的。符咒一經翻譯就要失掉效力。这使人設想当时的魔法师曾使用过所有著名宗教的符咒，假若欧利根正确，那些淵源于希伯来的符咒才最为有效。尤其他曾指出摩西禁止过行邪术，因而这种論証就显得更为怪誕了。②

他又說，基督徒不該参預政治，但只可在"神国里"亦即在教会里担任工作。③ 这种教义当然在君士坦丁以后稍有变更，但其中仍有一部分被保留下来。圣奥古斯丁的上帝之城中就暗含着这种教义。在西罗馬帝国灭亡期間，这种教义曾引导僧侣消极地对待俗界的灾难，並把卓越的才能运用于教会的修行、神学的爭論和修道院制度的普及工作。这种教义的一些痕迹一直到今日还存在：很多人认为政治是属于"世俗的"，对于一个眞正的圣者是不相宜的。

---

① 欧利根，《反西尔撒斯論》第1卷，第2章。

② 同上书，第1卷，第26章。

③ 同上书，第8卷，第75章。

教会統治在最初的三个世紀里发展得比較緩慢，但在君士坦丁改宗以后就迅速地发展起来了。主教是由民众选举出来的；他們逐漸获得了相当的权利用来領导主教管区内的基督徒，但君士坦丁以前在全教会之上却几乎沒有任何形式的中央集权行政机构。施舍增长了大城市里主教的权限，主教掌管着忠信教徒的捐献，尽可对穷人有权发放或停止发放布施。这样便出现了一伙按主教意願行事的貧民。当罗馬帝国采取基督教为国教时主教們曾被授予司法权和行政权。至少在有关教义的問題上，成立了一个中央行政机构。君士坦丁曾因天主教徒与阿利烏斯教派的争执感到煩恼；他既然决定和基督徒休戚与共，所以便期望他們結成一个联合的宗派。为要消弭紛争，他召集了万国基督教尼西亚会議，从而制定了尼西亚信条。[①] 就阿利烏斯争端而論，从此确定了正統教义永世的准绳。一直到东罗馬帝国与西罗馬帝国分立，东罗馬帝国不再承认教皇权威致使这种会議无法召开时为止，其間所有教会争論都是照样通过万国基督教会議获得解决。

教皇以其职位而論，虽是教会中的首要人物，但一直到多年以后为止，並无統率全教会的大权。教皇权逐漸的增长是一个很有趣的課題，在以后的章节里我还要論及这事。

君士坦丁以前的基督教的发展，正如他改宗的动机一样，曾为不同的作家給予不同的解释。吉朋[②] 列举了以下五項原因：

“1. 基督徒那种不屈不挠，或者我們不妨說，那种絕不宽容的热情，确实是出于犹太教。但是他們滌除了那种狭隘和閉塞的精神，这种精神不仅不欢迎外邦人，而且还阻挠他們遵奉摩西律法。

“2. 关于来世的教义，由于賦予此項主要眞理重要性和有效

① 与現在的尼西亚信条有些出入，現在的信条是公元326年决定的。

② 《罗馬帝国衰亡史》，第15章。

性的每一新情况的发生而有所改进。

“3．据說是原始教会所有的行奇迹的权能。

“4．基督徒純洁而又严肃的道德。

“5．基督教的团結和紀律，在罗馬帝国内部逐漸形成了一个独立的、日益壮大的国度。”

广泛地說，这种分析是可以首肯的，但須附带以下一些注释。其第一理由——来自犹太教的不屈不挠和不宽容性还可予以全部承认。今天我們已看到宣传工作中不宽容性的实惠，大多数基督徒相信只有基督徒死后才能进入天堂，而外邦人在来世将受到最可怕的懲罰。公元三世紀时与基督教竞爭的其他宗教並沒有这种威胁性。例如，“伟大的母亲”的敬拜者們有过一种类似洗礼、“献牡牛”的仪式。但他們从来不教訓人說：誰要忽略了这个仪式就要下地獄。于此附带提起一点，即举行“献牡牛”是一种昂貴的仪式：这須宰杀一头牡牛，然后把它的血涓涓地流在改教人的头上。[1]这种仪式是相当貴族的，因而不能成为一种宗教基础，用来招致大多数群众：財主与穷人，自由人与奴隶。在这方面，基督教比其所有竞爭者占了一定的优势。

关于来生的教义，在西方首先为奥尔弗斯教徒所传布；继而为希腊哲学家們所采用。有些希伯来先知虽曾传布过肉身的复活，然而犹太人相信灵魂的复活却好象学自希腊人。[2]在希腊，灵魂不死論有奥尔弗斯教的通俗形式，和柏拉图主义中的学术形式。后者以难解的論証为基础，是不能广泛流传的；但奥尔弗斯形式在古代后期对于一般輿論却好象有过很大影响。它不仅影响了外邦人，

① 行此仪式时受洗礼者待在事先掘好的一条沟中，沟上敷設木板，与祭者在此板上宰杀祭牛，使它的血液流到受洗者的头上。——譯者

② 参看欧伊斯特雷和罗宾逊合著《以色列史》。

同时也影响了犹太人和基督徒。奥尔弗斯教和亚洲一些神秘宗教的因素，都曾大量地渗入基督教神学之中；在所有这些因素里，其中心神話乃是神的死而复活。[1] 所以我想灵魂不死論对于基督教的传布决沒有象吉朋所想的那么重大的关系。

在基督教的宣传中奇迹起过很大作用。但奇迹在古代末期是很普遍的，它並不为某种宗教所专有。基督教的奇迹在竞爭中为什么比其他宗教的奇迹获得更广泛信仰是不很容易看出来的。我想吉朋遺漏了一項极其重要的事：基督徒有一本圣經。基督徒所仰賴的奇迹在远古时代在一个古代人觉得神秘的国家中早就开始了；他們有一部从开天辟地以来首尾一貫的历史。按此：上帝首先向犹太人其次向基督徒經常行奇迹。很明显，一个近代历史学者会认为以色列人早期的历史主要属于传說性质；但古代人却不这样想。他們相信荷馬叙述的特罗伊围攻战，罗繆魯斯和雷繆斯[2]等传說，欧利根曾問道，你們既然承认这些传說，为何又否认犹太人的传說呢？針对这种爭論並沒有合乎邏輯性的回答。因而承认旧約中的奇迹乃是很自然的事。当人們一旦承认了旧約中的奇迹，那末为期較晚的奇迹（特别是由于基督徒对先知书所作的解释），也就可以使人凭信了。

君士坦丁以前，毫无疑問，基督徒的道德是高于一般异教徒的。基督徒不时受到迫害，而且在与异教徒竞爭时，經常处于不利的地位。他們坚信道德必将在天国中受賞賜，罪孽在地獄里受懲罰。他們严格的性道德在古代是罕有的。普利尼的公职本是迫害

① 参看安哥斯，《神秘宗教和基督教》。

② 按罗馬传說，此二人系孿生兄弟，幼时因被遺弃，而受到一只母狼的喂养，以后成为罗馬城的創建者。——譯者

基督徒，但他也曾証明过他們崇高的道德品质。君士坦丁改宗以后，基督徒中間，自然也有过一些趋炎附势的人；但杰出的僧侶，除了少数例外，仍是些坚守道德原理的人。我认为吉朋把基督教得以广传的原因之一，归諸这种高度的道德水平是正确的。

吉朋在最后指出，基督教的团結与紀律。我想，从政治观点来看，这正是五項原因中最重要的一項。在近代社会中我們是习惯于政治組織的；每一个政治家必須考虑到天主教方面的选票，可是这些选票又受到其它組織集团的选票的制約。在美国一个天主教的总統候选人，必因新教徒的成见而处于不利的地位。但假若沒有所謂新教徒的成见，那末天主教徒的总統候选人将比其他候选人更为有望。君士坦丁所考虑的似乎正在这一方面。借着袒护基督徒，他可以获得一个为基督徒所組成的单一組織集团的拥护。尽管有人憎恶基督徒但这些人沒有組織起来，因此在政治上也就沒有实力。罗斯多夫采夫的看法可能是正确的，他认为大部分軍人是基督徒，而这正是影响君士坦丁的主要原因。不管这种看法怎样，当基督徒依然占少数的时候，他們已有了一种組織。这在今日虽已司空见惯，但在那时却是新颖的。組織賦予他們以一个压力集团① 所有的无与伦比的政治势力。这便是他們质实上垄断了他們继承自犹太人传統热誠的自然結果。

基督徒于获得政治权利之后不幸立即热中于互相攻訐。君士坦丁以前，曾經有过不少异端，但正統教派却无法懲办他們。当基督教被奉为国教以后权力与財富遂公然变为僧侶的爭夺物。为此曾有过选举的紛爭，而神学的爭論也就成为世俗权益的爭論。君士坦丁对神学家的爭論保持了一定程度的中立，但在他死后（337

① 压力集团：系資产阶級社会学中之术語。这种集团为了通过立法来保障其本身的利益，往往向立法机关及执政党施加政治压力。——譯者

年)，一直到公元 379 年狄奥多修斯继位为止，他的继承者們——除叛教者朱利安以外——都或多或少傾向于阿利烏斯教派。

这时期中的重要人物是阿撒那修斯（大約公元297—373年），在他长寿的一生中，他一直是个維护尼西亚正統教义的刚毅战士。

由于神学的政治重要性，从君士坦丁皇帝到卡勒西頓会議，(公元451年)为止是一段很特殊的时期。以下的两个問題曾不断地振蕩了基督教世界：首先是三位一体的性质問題，随后就是道成肉身的問題。在阿撒那修斯时代只有其中的第一个問題最惹人注意。一个有教养的亚历山大里亚的祭司阿利烏斯，主张圣子和圣父並不相等，而圣子是为圣父所創造的。这种见解在較前的时代里或不会招致多大的反对。但在公元四世紀时，大多数神学家都擯斥了这种见解。最后普遍的见解則认为圣父圣子是相等的，而且属于同一实质；虽然如此，他們却是截然不同的两位。以撒伯留斯为創始人的撒伯留斯异端則认为圣父与圣子並非截然不同；他們只不过是一个存在的不同的方面而已。为此，正統教义走上了一条隘路：那些过分强調圣父圣子有区别的人是有陷入阿利烏斯教派的危险；而那些过分强調圣父圣子是一体的，却又有墜入撒伯留斯教派的危险。

阿利烏斯的教义，在尼西亚会議（公元 325 年）中受到絕大多数人的譴責。对此，不同的神学家提出了不同的修正意见，並且获得不同皇帝的贊同。阿撒那修斯从公元 328 年起到死去时为止，任亚历山大里亚市的主教，为了拥护尼西亚正統教义的热情，曾多次流放在外。他在埃及享有极大声誉，整个爭論期間，埃及人毫不动搖地追随他。令人奇怪的是，在神学爭論过程中，竟复活了自从罗馬征服各国以来似已熄灭的民族的(或至少畛域性的)感情。君士坦丁堡和亚洲傾向于阿利烏斯教派；埃及狂信阿撒那修斯教派；

西罗馬則坚持尼西亚会議的决議案。在阿利烏斯爭論止息以后，继起了或多或少类似性的新爭論，在这些爭論里埃及代表一个异端方向，而叙利亚則代表另一个异端方向。受到正統教派迫害的异端，损害了东罗馬帝国的統一，並便利了回教徒的征服。分裂运动本身，是不足为奇的，奇怪的倒是他們竟会和一些极其精微奥妙的神学問題糾纏在一起。

公元335至378年間的皇帝們，都在其胆敢的范围內支持阿利烏斯教派见解。但也有一个例外就是叛教者朱利安（公元361—363年），他作为一个异教徒，对于基督徒內部的爭端保持了中立的态度。公元379年皇帝狄奥多修斯終于全力支持了天主教徒，于是他們便在帝国中获得了完全的胜利。在下章我們将要論及的圣安布洛斯、圣杰罗姆和圣奥古斯丁的大部分生涯都是在天主教胜利的这一期間中度过的。虽然如此，在西方接踵而来的却是再一次的阿利烏斯教派的統治，其間哥特人和凡达尔人相继征服了大部分西罗馬帝国。他們的势力延續了一世紀左右，在該世紀末叶終为査士丁尼、伦巴底人和弗兰克人所灭亡。其中査士丁尼、弗兰克人以及伦巴底人都是正統教派。如此，天主教的信仰終于获得了确定性的胜利。

第三章　教会的三位博士

圣安布洛斯、圣杰罗姆、圣奥古斯丁和教皇大格雷高里等四人被称为西方教会的博士。其中前三人属于同一时代；最后一人則属于較后的时代。我在本章中先概述前三人的生涯和他們所处的时代；然后再在下一章中叙述圣奥古斯丁的学說，因为对我們来讲

他是三个人中最重要的一位。

安布洛斯、杰罗姆和奥古斯丁等三人是当天主教会在罗馬帝国取得胜利和蛮族入侵一段短时期中非常活跃的人物。在叛教者朱利安統治时期，他們三人都还年輕；杰罗姆在罗馬被阿拉里克王率領下的哥特族劫掠后还活了十年；奥古斯丁活到凡达尔族入侵非洲，並在凡达尔族围攻他的主教管区希坡时才去世。在他們所处时代之后不久，意大利、西班牙和非洲的統治者不仅都是蛮族；而且还都是阿利烏斯教派的异端者。文明連續衰退了数世紀之久，将近一千年以后，基督教世界才誕生了与他們三位在学术与文化方面相匹敌的人物。在黑暗时代和中世紀全期，他們的权威受到尊敬；他們塑造了使教会成形的楷模，这是为其他人所不及的地方。广泛地說，圣安布洛斯确立了教会与国家关系之間属于教会方面的观点；圣杰罗姆給西方教会提供了拉丁語譯本的圣經，和促进修道院制度实现的大部分动力。同时，圣奥古斯丁固定了一直到宗教改革为止的教会神学，以及以后路德与加尔文的大部分教义。在給予历史过程的影响方面，几乎沒有人能超过他們三位。教会应脫离世俗国家而独立，圣安布洛斯这一貫彻成功的主张，是一种新的革命的教义，它一直流传到宗教改革时期为止。十七世紀时，霍布士对这种教义进行了斗爭，他所駁斥的主要对象即是圣安布洛斯。圣奥古斯丁在十六、十七世紀神学論爭中处于前列地位，新教徒和冉森派支持他；但正統天主教徒却反对他。

公元四世紀末，西罗馬帝国首都米兰的主教是安布洛斯。他的职务，使他經常与皇帝有接触的机会。他与皇帝交談时习慣以平等者自居，或有时並以长上自居。他对宫廷的往来說明了当代特征的一般对比：国家衰弱无能，为一些毫无原則的利己者所統

治，他們除了权宜之計以外，再沒有其他政策可言。然而教会則方兴未艾，被一班为教会利益，而准备牺牲一切个人利益的人們所領导。他們具有长远的政策，因此为后世带来了一千年間的胜利。这些丰功伟績虽确为狂热和迷信有所抵銷，但假如当时沒有这些事，任何革新运动都是难以成功的。

圣安布洛斯在为国家服务方面有过各种成名的机会，他父亲也叫安布洛斯，曾任政府高官——高卢人的总督。圣安布洛斯可能生在托萊福，一个国境边防鎮。为了防止日耳曼人入侵，这里駐屯着罗馬軍队。圣安布洛斯十三岁时被人带到罗馬，並在那里受到良好的教育——包括彻底打下了希腊語的基础。及至成年以后他专攻法律，並在这方面获得很大成就；三十岁时他被任命为列古里亚和以米里亚两个地方的总督。尽管如此，四年后他竟摆脫了世俗政治，战胜了一个阿利烏斯派的候选人，在群众的欢呼下就任了米兰市的主教。他把自己所有的財产分給穷人。时而冒着人身攻击的危险，把余生全部精力献給教会事业。这选择确实不出于属世的动机，然而即便如此，这选择也还是明智的。即便他在国中当了皇帝，这也不可能象他作为一个主教处理教务那样，得以充分施展他的行政才能。

在圣安布洛斯任主教的最初九年間，西罗馬帝国的皇帝是格雷善，他是个善良粗心的天主教徒。因沉溺于畋猎而忽視政事，並于最后遭到暗害。他的継承者是拥有西罗馬帝国大部分疆土的簒位者馬克西姆斯，但継承意大利王位的則是格雷善未成年的弟弟瓦林提尼安二世。最初由他的母后查士丁娜，也就是先皇帝瓦林提尼安一世的皇后，攝政。但她是个阿利烏斯教派的信徒，因此她与圣安布洛斯之間的紛爭乃是不可避免的。

本章所叙述的三位圣徒都写过无数的书信，其中有許多封被

保存到今天。这样一来我們对于他們比对中世紀任何异教哲学家，或中世紀所有僧侶——除去少数例外——了解得更为詳尽。圣奧古斯丁写給各方面人士的信主要是关于教义和教会的戒律問題；圣杰罗姆的书信多半写給妇女們，信中劝告她們如何保持童貞；但圣安布洛斯最重要而最有趣的书信却是写給皇帝們的，这些信指出他們在哪些方面玩忽了为君的义务；或有时並祝賀他們克尽了皇帝的职責。

圣安布洛斯所必須解决的最初的公共問題就是在罗馬的胜利女神祭坛与塑像的問題。首都的元老家族中比其他任何地方更长久地保存着异教信仰，官方的宗教被掌握在貴族的僧侶阶級手中，並与世界征服者的帝国驕傲結合在一起。元老院內的胜利女神塑像被君士坦丁的儿子，君士坦底烏斯撤掉；但又为叛教者朱利安恢复了。格雷善皇帝重新把它撤掉；于是以罗馬市市长西馬庫斯为首的元老院代表們，重新提出了恢复的要求。

在奧古斯丁的生涯里也曾扮演过一个脚色的西馬庫斯是名門望族中的杰出人物。他是个富有的、貴族的和有文化的异教徒。公元382年曾为反对撤除胜利女神塑像，而为格雷善皇帝逐出罗馬，但为时不久复于384年被任命为罗馬市长。他是在狄奧都利克治下那个杰出官員同名者西馬庫斯的祖父。而这个同名的西馬庫斯又是鮑依修斯的岳父。

基督徒元老院議員們起而反对，他們的願望借着圣安布洛斯和教皇达馬苏斯的支持获得了皇帝的批准。格雷善皇帝死后，西馬庫斯和异教徒的元老院議員們于公元384年又向新即位的皇帝瓦林提尼安二世提出了同样要求。为了阻止他們这一企图，安布洛斯在給皇帝的上疏中指明，正如所有罗馬人对皇帝有服兵役的义

务那样，他(皇帝)对全能之神同样有服役的責任。①他写道"别让任何人利用陛下年幼；提出这样要求的人如果是个异教徒，那末他是想以自己的迷信来束縛陛下的精神，而这是极不正当的；但他应該用他的热情启发並激励陛下如何热心于眞正的信仰，因他竟用了全副眞理的激情为虛妄的事而辯护。"他又說，强制基督徒向偶像的祭坛宣誓，是一种迫害。"如系民事案件，可以把答辯权留給反对派；然而这是个宗教案件，因此本主教要求……倘陛下当眞别有裁可，我等主教对此絕不能长期忍受，或置若罔聞；陛下固可走进教会中来，但那时陛下必将找不到一个祭司，纵或找到一个，也必定是个反对陛下的。"②

他于其次的一封书信中指出，教会的基金一向用于其它异教神庙从未支付的用場。"教会的財产是用于維持貧民生計的。让他們計算一下，神庙贖过多少俘虏，他們对穷人供应过什么食品，他們对哪些流亡者提供过生活費用。"这是个有說服力的論証，同时也是一个为基督徒的实践所充分証实了的論証。

圣安布洛斯的論点取得了胜利。但以后偏袒异教徒的簒位者，尤金尼烏斯却又恢复了該祭坛及其塑像。一直到公元394年狄奥多修斯战胜尤金尼烏斯之后，这問題才按基督徒的意願获得了最后解决。

安布洛斯主教最初与皇室很是友好。在人們唯恐馬克西姆斯进犯意大利的时代，他曾作过被派往簒位者馬克西姆斯外交使节团中的一員。但不久便发生了以下的一場严重的糾紛。阿利烏斯派的皇太后查士丁娜要求把米兰的一个教会让給阿利烏斯教派，

① 这个命题似为后世封建主义世界观的先声。

② 第17号书信。

而安布洛斯拒絕了这項要求。群众支持安布洛斯，在巴錫里卡[1]里挤滿了群众。阿利烏斯教派的哥特人队伍被派往該处强行占据，但他們却与群众亲如手足。安布洛斯在給他姐妹的一封情緒激昂的信中[2]說：“伯爵們和护民官們来了，他們强迫我赶快移交巴錫里卡，並声称这是执行皇帝的职权，因为一切都在皇帝的权限范围之內。我回答說，如果皇帝所要的是属于我的东西，例如我的地亩、金錢或諸如此类的私有物，虽然我所有的一切早已属于旁人，但我絕不拒絕，然而凡是属于上帝的却不隶属于皇权之下，‘假如需要我的世袭財产，那么就請沒收；如果要我的身体，我立刻就去。你們要把我投入縲紲呢，还是把我处死呢？我都将欣然承受。我既不想借着群众来保护自己，也不想抱住祭坛哀求性命；我宁願为祭坛丧掉生命。’当我听說武裝部队被派往巴錫里卡进行强占的时候，我当眞极为振駭，深恐民众在保卫巴錫里卡时会引起一場屠杀，那就会为全城带来危害。我祈祷上帝别让我活着见到这样一座大城，或整个意大利，遭到毁灭。”

这种恐怖並非言过其实，因为哥特人軍队很有逞凶蛮干起来的可能。正如二十年后他們在劫掠罗馬时所干的那样。

安布洛斯的强硬有賴于群众的支持。有人斥責他煽动群众，但他回答說：“不去激动他們是我权限以內之事，但使他們平靜下来却在于上帝的掌握。”据安布洛斯說，因为市民中間沒有一个阿利烏斯教派，所以阿利烏斯教派中誰也不敢挺身而出。当局正式命令他交出巴錫里卡，軍队也接到命令在必要时使用武力。然而他們終于拒絕使用武力，于是皇帝只好被迫作出让步。在爭取教

① 巴錫里卡(basilica)是古罗馬断案、集会的長方形会堂，以后仿此形式建筑的教堂亦沿用此名。——譯者

② 第20号书信。

会独立的斗爭中取得了一次伟大的胜利；安布洛斯証明国家在某些事务上必須服从教会，並借此建立了一項直到今日仍具有重要性的新原則。

接着他又和狄奧多修斯皇帝发生了一桩冲突。有一所犹太人会堂被焚毁了，东罗馬的伯爵报告說这事出于当地主教的唆使。皇帝敕令懲罰现行纵火犯；同时責令該主教重建这所犹太人会堂。圣安布洛斯既未承认也未否认該主教的共謀；但对皇帝有左袒犹太人反对基督徒情事甚表憤慨。設若該主教违抗命令並堅持到底，那末他将要变为一个殉道者。假如他屈服，那末他将要变为一个叛教者。假如伯爵决定用基督徒的錢来重建犹太人会堂，在这种情况下，皇帝就要有一个叛教的伯爵，而基督徒的錢財就要被用来支持异端。"难道应該掠夺教会的財物用来为犹太人的不信建立一所会堂嗎？难道应該把因着基督的恩賜，給基督徒带来的教会基金移交給不信者的錢庫嗎？"他继續說："噢，皇帝陛下，大概这是为了維持法紀而促使你这样做吧。然而在显示法紀，与宗教的大义名分之間究竟哪一項更为重要呢？审判是需要服从宗教的。噢，皇帝陛下。您沒有听說过嗎？当朱利安皇帝敕令重修耶路撒冷圣殿时，整理废墟的人們曾为烈火焚尽了嗎？"

很明显，圣安布洛斯的见解认为，犹太人会堂的焚毁是不該受到任何处分的。这就是教会在获得了权力之后，立即开始煽动反閃族主义的一个范例。

皇帝和圣安布洛斯間，下一次的冲突給后者带来了更大的威望。公元390年，当狄奧多修斯皇帝在米兰的时候，帖撒罗尼迦地方的暴徒，杀害了当地駐軍的指揮官。狄奧多修斯得訊后气忿得无以复加，下令进行了一次駭人听聞的报复。当群众被集聚在竞賽場时，軍队突然袭击他們，毫无差别地屠杀了至少七千人。圣安

布洛斯事先曾設法諫止皇帝这样作，但却毫无成效。于是他給皇帝写了一封义正辞严的信。这是一封涉及純粹道德問題，絲毫未曾涉及神学或教会权力問題的信件：

“在帖撒罗尼迦人的城里发生了一件由我事先未能阻止的史无前例的事，事前我曾屡次諫止，当时我已說过这事当眞是极其残暴的。”

大卫曾屡次犯罪，而且屡次忏悔认罪。[①] 狄奥多修斯是否也要这样作呢？安布洛斯作了以下的决定：“假如陛下幸临，我是不敢献祭的。既然使一个无辜者流血之后都不能献祭，难道而今在使众人流血之后倒能献祭嗎？我认为这是断然不可以的。”

皇帝忏悔了，在米兰教堂里脫下紫袍，当众举行了忏悔式。自从那时起一直到公元 395 年狄奥多修斯逝世为止，他和安布洛斯間从未再发生过任何摩擦。

安布洛斯虽是一个卓越的政治家，但在其他方面却只不过是其所处的时代的典型人物而已。他象其他教会作家一样，写过贊揚童貞的論文；也写过非难寡妇再嫁的論文。当他确定一所新建教堂地基的时候，可巧在那里发现了两具骸骨（据說曾在一次异象中显过圣），人們发现这两具骸骨能行奇事，于是安布洛斯宣称，这是两位殉道者的骸骨。在他的书信里，他以当代特征的輕信姿态叙述了其他奇迹。作为一个学者，他不如杰罗姆；作为一个哲学家，他不如奥古斯丁；但作为一个智勇兼备、巩固教会权力的政治家，他却的确是第一流的人物。

杰罗姆主要是一位著名的翻譯家，他翻譯了拉丁語譯本圣經，

① 引喻《撒母耳記》的这种提法成为通过整个中世紀抗击国王时一系列圣經議論的先声，这种提法甚而也体現于清教徒与司徒阿特王朝的斗爭中。例如它曾出現于密尔頓的作品之中。

这书直到今日仍为天主教会中公认的圣經。在他以前西方教会在有关旧約全书方面主要依靠从七十人譯本圣經里譯出的材料。这在一些重要的地方是与希伯来原文不同的。有如我們所见，基督徒們动輒主张自基督教勃兴以来，犹太人曾改窜了希伯来文原典中似曾預言弥赛亚的章句。这种观点已为有健全学术思想的人証明是站不住脚的；同时也是为杰罗姆所坚决否认的。他接受了拉比們[①]在暗中給他的帮助，其所以不公开出名，是为了恐惧其他犹太人。針对基督徒方面的批評，杰罗姆为自己辯护說："誰想挑剔这个譯本就让他去問犹太人。"由于他承认了犹太人认为正确的希伯来文原典，所以他的譯本在最初曾受到很多人的敌視。可是部分上由于圣奥古斯丁大体的支持，該譯本終为世人所承认。这是一个伟大的成就，其中包含相当数量的原典批判。

杰罗姆比安布洛斯出生晚五年，公元 345 年誕生于离阿奎雷亚不远的一个小城斯垂登，該城于公元 377 年为哥特人所毁。他的家庭虽不富有，但也还殷实。公元 366 年，他去到罗馬，在那里学习修辞学，並在道德上犯了罪。在游历高卢地方之后，他定居于阿奎雷亚，並变为一个禁欲主义者。以后他又在叙利亚的荒野里隐居了五年。"他住在沙漠里的时候过着一种严格的忏悔生活；其間交織着眼泪，呻吟，与精神恍惚的状态；同时並被罗馬时代生活的不时回忆所纏繞。他住在一間小屋或一个洞穴里；賺得自己每天的食粮，並以粗麻布蔽体。"[②] 在这时期以后，他旅行到君士坦丁堡，並在罗馬居住了三年。在罗馬他作了达馬苏斯教皇的朋友兼顾問；在教皇的勖勉下，着手了圣經的翻譯。

圣杰罗姆是一个进行过多次爭論的人。关于圣保罗在加拉太

① 拉比是犹太人法学者的尊称。——譯者

② 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第 6 卷，第 17 頁。

书二章中論及的圣彼得某些有問題的作风，他曾和圣奥古斯丁有过爭論；关于欧利根他曾和他的朋友魯芬納斯决裂；又由于他激烈地反对裴拉鳩斯，从而导致他的修道院遭到了該派暴徒的袭击。达馬苏斯教皇逝世后，他好象和新任教皇也发生过爭执；当他住在罗馬时期他曾結識了一些篤信的命妇，他曾說服其中一些人进入了禁欲生活。新任教皇和其他許多罗馬人同样討厌这件事。由于这事及其他，杰罗姆离开了罗馬迁往伯利恒城，从公元 386 年到公元 420 年他死为止，一直居住在該地。

在他劝服的妇人当中，値得特别注意的有两位：葆拉寡妇和她的女儿尤斯特修慕。这两位妇人特意陪伴他远途跋涉到伯利恒。她俩属于最高的貴族阶級，这圣人对她俩的态度不能不使人感到一抹势利气。当葆拉逝世在伯利恒安葬的时候，杰罗姆在她的墓前写了一篇墓志銘：

在这坟墓里长眠着塞庇欧的孩子，
她是显赫的阿加梅农一族，
格拉古的后裔，
名門保罗家的女儿：
在这里安息着为双亲以及女儿
尤斯特修慕所热爱的葆拉妇人；
在罗馬妇人中她是第一位不辞艰辛
为了基督而选择伯利恒城的人。①

杰罗姆写給尤斯特修慕的一些信是很奇特的。他仔細而又坦率地忠告她保持童貞；他对旧約圣书中某些委婉辞句加以正确的解剖学的解释；在贊揚修女院生活的乐趣时，他运用了一种性爱的

① 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第 212 頁。

神秘主义的表现方法。修女是基督的新妇；这种婚姻在所罗門的《雅歌》中曾受到贊美。当尤斯特修慕宣誓作修女时，杰罗姆在写給她母亲的一封长信中，写着以下令人注目的辞句："您是否因她选择了作国王的（基督的）妻子的道路；沒有去作士兵的妻子而感到忿懑？她給您带来了一項高貴的特权，您现在已作了神的岳母。"①

在同一封信（xxii）里，他对尤斯特修慕本人說：

"希望閨房的秘密永远守护着你；让新郎永远和你在內心中嬉戏；你祈祷嗎？那时你就在和新郎談話；你讀經嗎？那时他就和你交談。当你睡觉的时候，他将从后面来到並把手放入門孔，这时你的心将为他感动；並会惊醒起来同时說出，'我害了相思病。'于是他会回答說：'我的妹妹，我的新妇，你是一座圈起来的花园，一泓閉鎖的泉水和一道密閉的噴泉。'"

在同一封信里他又叙述，当他断絕了亲友，"更困难的是，断絕了慣用的美味佳肴之后，"他仍旧恋恋不舍他的藏书，于是他把它們随身带到荒野里去。"如此象我这样一个可怜的人却只为了以后能讀到西塞罗的作品而宁願絕食"。經过几昼夜的良心譴責，他重又堕落，並讀了普劳图斯②的作品。在这种放纵之后，他感觉到先知們的文体頗粗劣而可厌。終于在一次热病中，他梦见在最后审判的时候，基督問他是什么人，他回答說他是一个基督徒。于是基督回答說："你在撒謊，你是个西塞罗的信徒；而不是基督的信徒。"于是他被判以鞭笞的刑罰，最后杰罗姆乃在梦中喊道："主！如果我再持有世俗的书籍，或如果我再閱讀这类东西，我便是自絕于我主了"。他並附带說："这决不是梦囈或空虛的梦幻。"③

① 《尼西亚会議以来諸教父选集》，第30頁。

② 罗馬的喜剧作家（公元前254?—184年）。——譯者

③ 对于异教文学的这种憎恶，一直延續到公元十一世紀。爱尔兰則是例外，在那里人們从未敬拜过奥林匹克的諸神，所以教会对它們也未感到恐惧。

此后几年中，在他的书簡里几乎沒有引用过什么古典詞句。然而过了一个时期之后，他又在文章里引用了維吉尔，霍拉斯甚至欧維德的詩句；然而这些引用則似乎出于回忆，因为其中某些詞句曾一再地重复出现。

据我所知杰罗姆的书信，比任何其他作品，更为显明地表达了由于罗馬帝国衰亡而产生的感情。公元 396 年时他写道：①

"想起现代的各种灾难，使我觉得不寒而慄。連續二十年以上，从君士坦丁堡到朱利安阿尔卑斯山区之間天天流着罗馬人的鲜血。塞西亚、色雷斯、馬其頓、达西亚、特薩里、亚該亚、爱卑路斯、达尔馬其亚以及潘納尼亚等地方，沒有一处不被哥特人、撒馬其亚人、庫阿第人、阿兰人、匈奴人、凡达尔人，以及边境人烧杀劫掠……罗馬世界在不断衰落中：可是我們不但不低头，反而昂起头来。你想在野蛮人統治下的哥林多人、雅典人、拉西第蒙人、阿加底亚人以及其他希腊人，竟是具有何等勇气。我只列举了少数城市，但是这些城市都曾是一些並不平凡的国家的首都。"

他继續叙述匈奴人在东罗馬帝国进行的破坏，並以这样的感想結尾：

"即使修昔的底斯和撒鲁斯特再生，他們也終将无法恰如其分地叙述这些史实。"

过了十七年以后，也就是罗馬被劫掠后第三年，他写道：②

"世界濒于灭亡：是的！然而多么可耻，我們的罪却继續存在和不断发展。这座名城，罗馬帝国的首都，被一次巨大的火灾所吞噬；地面上沒有一处罗馬人不在奔走逃亡。被人一度认为神圣的

---

① 第 60 号书信。

② 第 128 号书信。

教会，今天只不过是一片瓦礫与灰烬。然而我們还让我們的心去貪图利欲。我們就象明天行将死亡似地生活着；可是我們又好象将要永远活在世上似地从事着建設。我們的墙装飾得金壁輝煌，天花板和柱头也都閃爍着金光；但基督却以穷人的姿态赤裸裸地餓死在我們的門前。”

以上这一段話偶然出现在他写給一个决心让女儿作修女的朋友的信里。信中大部分是关于教育这样一个女孩时应該遵守的各种戒律。奇怪的是：以杰罗姆对古代世界衰亡所持有的深厚感情，竟会认为保持童貞比战胜匈奴人、凡达尔人以及哥特人更为重要。他的思想从来沒有轉向經国济世的任何策略；他从未指責財政制度的腐敗和依賴由蛮族組成軍队的弊害。安布洛斯和奥古斯丁的情形也是这样；安布洛斯的确是一位政治家，但他却是个专为教会利益着想的政治家。当时最优秀最活跃分子的心志既然这样极端远离世俗事物，也就无怪乎罗馬帝国終至衰微沒落下去了。另一方面，如果衰亡无可避免，基督教世界观倒非常适合給人以忍耐；同时当地上的希望似要落空的时候，它又能使人保持其宗教上的希望。圣奥古斯丁所著《上帝之城》一书，在表现这种观点方面有着最高的功績。

在本章中我想先叙述一下圣奥古斯丁的为人；关于他作为一个神学家和哲学家的事迹将留在下一章中加以論述。

奥古斯丁生于公元 354 年，比杰罗姆小九岁；比安布洛斯小十四岁。他是个非洲本地人，並在非洲度过了大部分生涯。他母亲是个基督徒，但父亲却不是。他于一度信奉摩尼教之后改信了天主教，在米兰接受了安布洛斯的洗礼。大約在公元 396 年做了离迦太基不远的希波地方的主教，並在这里一直居住到公元 430 年逝世时为止。

我們对于他的青少年时代比对其他大多数传教者所了解的更为詳尽，因为他在他的《忏悔录》中写下了这一时期的記录。这书在后世尽管有过許多著名的效仿者，尤其是卢梭和托尔斯泰，但我想在奥古斯丁以前却从未有过与此媲美的著作。圣奥古斯丁有許多地方是和托尔斯泰很相类似的，但是在智力方面則凌駕于托尔斯泰之上。他是一个富有热情的人，在青年时代頗为放蕩不羈，但一种內心冲动却在促使他去寻求眞理与正义。有如托尔斯泰那样，在他晚年的时候也頗为罪恶的意識所纏繞，因而使得他的生活变得很严峻；使得他的哲学也变得不近人情。他和异端进行过熾烈的斗爭，但当他的一些观点，在十七世紀为冉森尼烏斯重述时，却被认为异端。虽然如此，在新教徒采納了他的观点以前，天主教会却从未非难过这些观点的正統性。

《忏悔录》中記載的关于奥古斯丁生涯中的第一件事，是在他的少年时代发生的。通过这事說明他和其他少年並沒有什么显著的区别。有一次他和一伙年岁相仿的同伴偷摘了邻居树上的梨。这时他並不感到饥餓，而且在他家中还有更好的梨。他終身一直认为这是一种几乎令人难以置信的邪恶。假如因为餓，或由于沒有其他办法得到梨吃，那末这种行为还不至于那末邪恶。但事情却在于这种恶作剧純然出自对邪恶本身的爱好，而正是这一点才显得这事邪恶得不可名状。于是他請求上帝寬恕他：

“噢，上帝，請你鉴察我的心！請你鉴察我这顆落到地獄底层也为你所怜憫的心吧！现在請你鉴察並让我的心向你述說：它在那里追求什么？它希望我作个无端的恶者，在沒有邪恶引誘的时候，去追寻邪恶本身。它污穢骯髒，但我却爱它；我热爱灭亡，我热爱自己的过错，我並不爱导致过错的原因，而是爱我这过錯本身。从天界墜落。从你面前被逐的污穢的灵魂啊；竟不是通过这耻辱来追

求什么,而是追求这耻辱本身!”①

他这样继續写下了七章,而且全都是关于年幼淘气时从一棵树上偷摘了几个梨的問題。在一个现代人看来,这似乎是一种病态;②但是在他所处的时代,这却似乎是正确的,是神圣的一种标志。当时犹太人中間非常强烈的罪恶意識,是作为調和自尊心与外界失敗的一种方法。亚威是全能的神,而亚威又特别关切犹太人;可是他們却为何不能兴盛呢?因为他們是败坏的:他們是偶像崇拜者,他們和外邦人杂婚,他們未能遵守律法。上帝的一切目的都集中在犹太人身上。然而,因为公义是最高的善;同时又有待于通过苦难才能达成,所以他們必先遭受懲戒,和必須承认这种懲戒是上帝慈爱的一种表现。

基督教徒以教会代替了选民,除开其中一点以外,其于罪恶心理並沒带来什么不同之处。教会,有如犹太人一样也遭受了苦难;教会曾受到异端的騷扰;个别基督徒因不堪迫害以致叛教。虽然如此,犹太人在很大的程度上,却达成了一項重大的发展,那就是以个人的罪来代替了公共社会的罪。最初是犹太民族犯了罪,因而受到集体地懲罰;但后来罪却更多地变为个人問題,因而失去了它的政治性格。及至教会代替了犹太民族,这变化更具备了根本性的意义。因为教会作为一个精神实体,是不会犯罪的,而个别罪人犹可与教会断决关系。如上所述,罪恶是与自負心相关联的。最初所謂自負心指犹太民族的自負心,而后便成为个人的自負心——但与教会无关,因为教会从来不犯罪。因而基督神学有了两个組成部分:一部分关系到教会;另一部分則关系到个人的灵魂。

① 《忏悔录》,第2卷,第4章。

② 我必須把瑪哈馬·甘地除外,他的自传中包括着与上述章节极其近似的一些段落。

及至后世，天主教徒特别强調前者；而新教徒却强調后者。但在圣奥古斯丁二者却是均等存在的，絲毫沒有不調和的感觉。得救者是上帝預先决定拯救的人；这是灵魂和神的一种直接关系。但一个人若不接受洗礼成为教会的一員則絕对不能得救；这就使得教会成为灵魂与上帝之間的媒介。

对这种直接关系来說，罪恶是个根本性的問題。因为它說明仁慈的上帝如何能让人受苦，同时，尽管如此，个人的灵魂却又能在神造的世界中占最重要的地位。因此，无怪乎成为宗教改革所倚重的神学却要出于一个罪恶观念反常的人物了。

关于梨的問題就叙述到这里为止。下面让我們看一下《忏悔录》对其他一些問題的提法。

奥古斯丁叙述：他如何倚着母亲的双膝輕松愉快地学会了拉丁語，但他却討厌希腊語，因他在学校里学希腊語的时候，“曾受到残酷的威胁和懲罰。”以致到了晚年，他的希腊語知識还很有限。从这个問題的对比来看，人們可能认为他会得出一条教訓用以支持溫和的教育方法；可是他所說的却是：

“十分明显，自由的好奇心比可怕的义务感更有力地促使我們学会这些事物。按照你的律法只有这种义务感才能限制那自由的动搖，噢，我的上帝：你的律法，从师父的棍棒以至于殉道者的試炼，因为你的律法具有給我們混入某种有益的苦痛的效力，这种苦痛会召喚我們远离那有害的欢乐，——正是由于这欢乐我們才离开了你——重新回到你的面前”。

教师的鞭策虽然沒能让他学会希腊語，但却医治了他那种有害的欢乐。根据这一理由，鞭策也成为教育工作中值得向往的一部分。对于那些把罪恶认为是人类所关心事务中最重要的人来說，这种看法是合乎邏輯的。他进一步指出，他不止在儿童时代犯

了罪，例如說謊和偷窃食物等，而是在更早的时期就已犯了罪；他当眞用了一整章的篇幅（第一卷第七章）証明甚至啜乳的婴儿也充满了罪恶，例如：貪食、嫉妒和其他一些可怕的邪恶。

当他进入青春期以后，他被情欲制服了。“当我的肉体到达十六岁的那年，当出于人間邪恶的情欲，肆其淫威支配了我——虽然这曾为你的律法所禁止——而我則完全委身于其中的时候，我簡直无从得悉我的处境，以及我究竟距离你天庭的喜乐有多远？”①

他父亲沒有为防止这种坏事而操心，他只是对奥古斯丁的学业給予帮助。他的母亲圣蒙尼卡和他父亲相反劝他要保持童貞，但却毫无成效。然而即使是他母亲在当时也沒建議他結婚，“唯恐家室之累会妨碍我的前途。”

十六岁时，他去到迦太基。“在我的周围沸腾着无法无天的爱情。我现在还沒有恋爱，然而却在热爱着恋爱；同时出于一种根深蒂固的願望，对自己无所願望感到憎恨。我寻求我能恋爱的人，热中于恋爱，並憎恨安全……当时爱与被爱对我来說都是甜蜜的；尤其在我享受我的爱人时，那就更为甜蜜。因此我竟以淫欲的污物玷污了友誼的淸泉；以淫猥的地獄遮掩了它的光輝。”② 这些話叙述了他和一位多年衷心相爱的妇人关系；③ 她为他生了一个男孩，奥古斯丁也很爱这个孩子，在他改宗之后，曾特别关心这孩子的宗教教育。

他和他母亲必須开始考虑他应該結婚的时候到了。他和他母亲所贊許的一个少女訂了婚。于是他必須和他以前的情人断绝关

① 《忏悔录》，第2卷，第2章。
② 同上书，第3卷，第1章。
③ 同上书，第4卷，第2章。

系。他說："我的情人，作为我結婚的障碍，被人从我身边扯走了。我这顆依恋着她的心被人扯裂、受伤和流着鮮血。她把孩子留給我，自己回到非洲(当时奥古斯丁住在米兰)；並向你[1]发誓决不結交其他男人。"[2] 但由于未婚妻年幼，两年之內尙不能举行婚礼，其間他又結識了一个情人，但这次却不如以前那么公开，並且很少为人所知。他的良心使他越发不安了。于是他經常祷告說："主啊，賜給我貞操和克制吧，只是不要在当前。"[3] 在他婚期尙未到来以前，宗教終于获得了全胜，此后他終生一直过着独身生活。

现在让我們回叙一下較早的时期：十九岁那年，当他精通了修辞学之后，西塞罗的作品重新把他引向了哲学。他試着閱讀圣經，但发现它缺乏西塞罗式的威严。就在这时期他信奉了摩尼教，这事曾使他母亲大为伤心。他当了修辞学的专业教师。但也热中于占星术，晚年时因占星术教导："你的罪之所以不可避免，其原因在于天上。"[4] 而厌弃了它。他尽量閱讀拉丁文的哲学书籍；他特别提及，在沒有教师的帮助下，理解了亚里士多德的十大范畴。"我这个邪情恶欲的万恶奴才，自行閱讀了一切所謂'文艺'之书；懂得我所能讀到的一切，可是这究竟于我自己有了什么益处？……因为我背向光明，面对着被光照亮的东西；因而我的脸面……本身却未得到光輝的照耀。"[5] 这时他认为神是一个巨大的光輝物体，而他本身則是那物体的一部分。我們本来期待他詳述一下摩尼教的教义，而不只是指出它們之为荒謬。

使人感到兴趣的是：圣奥古斯丁反对摩尼教最初的一些理由

① 指上帝。——譯者

② «忏悔录»，第6卷，第15章。

③ 同上书，第8卷，第7章。

④ 同上书，第4卷，第3章。

⑤ 同上书，第4卷，第16章。

却是有关科学的。当他回忆，从一些卓越的天文学家作品中所学到的一些知識时，他說：[①]“我把那些作品和摩尼基烏斯所說的对比了一下，他以狂人式的愚蠢大量写下了內容丰富的关于冬至、夏至、春分、秋分、日月蝕以及其他被我从世俗哲学书籍中学到的有关問題的論証，沒有一样能够使我滿意，但是我却被命令着相信这些，它們不但不符合我自己推算与观察的結果而且还与它們互相背謬。”他特别細心地指出，科学上的错誤不能成为信仰方面錯誤的标志；只有以权威自居，說成是得自神的灵感时，那才成为信仰方面錯誤的标志。这令人設想，如果奧古斯丁生在伽利略所处的时代，那末他又将作何感想。

为了想解决他的疑問，摩尼教中一位以学問最为著称的主教浮士德会见他並和他进行了辯难。“我首先感到他除了語法以外，对其他各門科学是极端无知的；而且即便是对于語法的知識也还是普通一般而已。但是他曾經讀过塔利的《讲演集》，一小部分塞涅卡的著作，某些詩集，以及几本带有邏輯性的拉丁文摩尼教經卷。由于他素常习慣于讲話，掌握了一定程度的雄辯术，而且受到良知的統轄，显得如此溫文尔雅，因而使人感到他的雄辯十分愉快而动听。”[②]

他发现浮士德完全不能解决他在天文学方面的疑难。他說：摩尼教著作中“充斥着一些冗长的关于天空、星宿、太阳和月亮的神話”这些和天文学家的发现是不一致的；当他問浮士德这些事情的时候，浮士德便坦率地承认了他的无知。“正是如此，我却更喜欢他了。因为一个正直人的謙虛比我所要探求的知識是更有魅力的；而我发现他在一些更为困难更为微妙的問題上也还是如

① 《忏悔录》，第5卷，第3章。
② 同上书，第5卷，第6章。

十五

此。”①

这种见解当眞是惊人的豁达，是我們不会期待于那个时代的。而且，这和奧古斯丁晚年对待异端者所持的态度也还不十分协調。

这时，他决定到罗馬去。据他說，这倒不是因为在罗馬教师的收入比迦太基优厚；而是因为听說那里上課时的秩序較好。在迦太基，学生們鬧得几乎无法授課；在罗馬，虽說課堂秩序較好，但学生們却以欺騙的方式来拖欠束脩。

在罗馬时他仍然和摩尼教徒互相来往，但已不大相信他們的正确性了。他开始认为，学院派的人們主张人应該怀疑一切的說法是正确的。② 但他仍同意摩尼教徒的看法认为：“並不是我們本身犯罪，而是其他某种天性（我不知道是什么天性）在我們內部犯罪”，同时，他相信恶魔是一种具有实体的东西。这明显地說明在他改宗前后，他曾为罪恶的問題所纏繞。

在罗馬大約住了一年以后，西馬庫斯长官把他送到米兰，因为米兰市曾要求派遣一位修辞学的教师。在米兰他結識了安布洛斯，“全世界知名人士中最杰出的人物之一。”他逐漸爱上了安布洛斯的慈祥，並于天主教教义与摩尼教教义二者之間更多地爱上了前者。以前他从学院派学到的怀疑主义却暫时使他躊躇不前。不过，“由于那些哲学家沒有基督救贖之名，所以我坚决拒絕把我这病弱的心交托給他們来看护。”③

在米兰他和他母亲生活在一起；母亲对于促成他改宗的最后阶段起了很大作用。她是个热心的天主教徒。奧古斯丁总是以一种尊敬的笔調来叙述自己的母亲。在这一期間，由于安布洛斯忙

① 《忏悔录》，第2卷，第7章。

② 同上书，第5卷，第10章。

③ 同上书，第5卷，第14章。

得沒有机会和他私下交談，这时母亲便对他更为重要了。

奥古斯丁于該书中将柏拉图哲学与基督教教义进行比較的那一章是饒有兴趣的。[①] 他說主在这时賜給他"一些从希腊文譯成拉丁文的柏拉图主义者的著作。虽然字句有些出入，但根据不同的理由，我于其中讀到以下的旨趣，'太初有道，道与上帝同在，道就是上帝：这道太初与上帝同在；万物是借着他造的，沒有他就沒有万物：他所創造的是生命，这生命就是人的光，光照在黑暗里，而黑暗却不接受光。'虽然說人的灵魂'給光作见証'，但他本身'却不是光'，只有上帝、上帝的道，'才是眞光，它照亮一切生在世上的人，'並且'他在世界之中，而这世界也是借着他創造的，但世界却不认識他。'但是我沒有从中讀到：'他到他自己的地方来，他自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們权柄，作上帝的儿女。'"他沒有在其中讀到："道成肉身，住在我們中間"；也沒有讀到："他就自己卑微，存心順服，以至于死，且死在十字架上"；也沒有讀到："因耶穌的名，无不屈膝，"这些話。

泛言之，他从柏拉图主义者那里找到了道（logos）的形而上学教义；但是沒有找到道成肉身，以及人类救贖的教义。与这些教义相似的因素曾存在于奥尔弗斯教或其他神秘宗教；但奥古斯丁則似乎对此一无所知。总之，这些宗教並不象基督教那样，与比較近期的历史事件发生过联系。

与二元論者的摩尼教徒相反，奥古斯丁开始相信：罪恶並不起源于某种实体，而是起源于意志中的邪恶。

他在圣保罗的著述中找到了特殊的安慰。[②]

經过深刻的內心的斗争之后，他終于改了宗教（公元 386 年）；

① 《忏悔录》，第 7 卷，第 9 章。

② 同上书，第 7 卷，第 21 章。

他抛弃了教职、情人和未婚妻；在短期間的蟄居默想后，接受了安布洛斯的洗礼。他母亲为此感到高兴，但不久她便死去了。公元 388 年他回到非洲，在那里度过余生；这时他完全忙于主教的公务，和进行写作来駁斥杜納图斯派、摩尼教以及裴拉鳩斯派等异端。

第四章　圣奧古斯丁的哲学与神学

圣奧古斯丁是一个著述极其丰富的作家，他的著作主要是关于神学問題。他的一些爭論性的文章属于时事問題，于一旦成功之后随即失去其所有的意义；但某些文章，特别是关系到裴拉鳩斯教派的文章，却一直到现代仍然具有其现实的影响。我不想論及他所有的作品，我只是把我认为具有內在性的、或历史性的重要論著作一番考察：

第一：他的純粹哲学，特別是他的时間論；

第二：在《上帝之城》一书中所展示的历史哲学；

第三：作为反对裴拉鳩斯教派而提出的有关救贖的理論。

1　純粹哲学

一般来說，圣奧古斯丁并不专心致力于純粹哲学，但当他这样做的时候，却显示出很卓越的才能。历史上有許多人，他們純粹思辨的见解曾受到符合經文必要性的影响，奧古斯丁在这一长串人物中則占据首要位置。然而这种情况对早期基督教哲学家們，例如对欧利根来說，便是不适合的。在欧利根的著述中基督教和柏拉图主义同时並存，且不互相滲透。与此相反，在奧古斯丁的著述

中純粹哲学的独創思想却受到柏拉图主义在某些方面，与《創世記》不相协調这一事实的刺激。

在圣奥古斯丁的著作中，《忏悔录》第十一卷是最好的純粹哲学作品。一些普通版本的《忏悔录》只有十卷，因为十卷以后的部分是枯燥乏味的；其所以枯燥乏味正是由于这一部分不是传記，而是很好的哲学。第十一卷涉及的問題是：假如創世有如《創世記》第一章，有如奥古斯丁反駁摩尼教徒时所主张的那样，那末，創世一事是应該尽早发生的，于是他就这样假想着一个反对者，从而展开了他的論証。

为了理解他的解答，首先必須认清旧約全书中无中生有的創造，对于希腊哲学来說是一个完全陌生的概念。当柏拉图論及創世时，他想到的是一种由上帝賦予形相的原始物质；而亚里士多德也是如此看法。他們所說的上帝，与其說是造物者不如說是一个設計师或建筑师。他們认为物质实体是永远的、和不是被造的；只有形相才是出于上帝的意志。与此见解相反，圣奥古斯丁象所有正統基督教徒所必須主张的那样，主张世界不是从任何物质中創造出来的，而是从无中創造出来的。上帝創造了物质实体，他不仅仅是进行了整頓和安排。

希腊人认为不可能从无中創造的这一观点，曾断續地出现在基督教时代和导致了泛神論的产生。泛神論认为上帝与世界是不能区分的；世上所有的东西都是上帝的一部分。这种见解在斯宾諾莎的著作中得以充分地发展，並使得几乎所有神秘主义者受到了它的吸引。在基督教的所有世紀中，神秘主义者在奉守正統教义方面一直感到困难，因为他們难于相信世界是存在于上帝之外的。但奥古斯丁在这一点上却未感到困难；因为《創世記》已讲得很清楚，这对他来說是已經足够的了。他对于这一問題的见解对他

的时間論有着重要意义。

世界为什么沒有更早地被創造呢，因为不存在所謂"更早"的問題。时間是与創世的同时被創造出来的。上帝，在超时間的意义上来說，是永恒的；在上帝里面，沒有所謂以前和以后，只有永远的现在。上帝的永恒性是脫离时間关系的；对上帝来說一切时間都是现在。他並不先于他自己所創造的时間，因为这样就意味着他存在于时間之中了。而实际上，上帝是永远站在时間的洪流之外的。这就导致奥古斯丁写出了令人十分欽佩的时間相对性理論。

"那末什么是时間呢？"他問道。"如果沒有人問我，我是明白的；如果我想給問我的人解释，那末我就不明白了。"种种困难使他感到困惑不解。他說，实际存在的，旣非过去；又非未来；而只是现在。现在只是一瞬間，而时間只有当它正在經过时才能加以衡量。虽然如此，也确乎有过去和未来的时間，于此，我們似被带入矛盾之中。为了避免这些矛盾奥古斯丁找到的唯一方法就是說，过去和未来只能被想象为现在："过去"必須与回忆相等同；而"未来"則与期望相等同，回忆和期望两者都是现存的事实。他說有三种时間："过去事物的现在，现在事物的现在，以及未来事物的现在。""过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是視觉；未来事物的现在是期望。①"說：有过去、现在和未来三种时間，只是一种粗率的說法。

他也了解用这种理論实际上並沒有解决所有的困难。他說："我的心渴望知道这个最为錯綜复杂的謎。"他祈祷上帝开导他，並向上帝保証，他对这个問題的关心不是出于无聊的好奇心。"主啊！我向你坦白，我对于时間之为何物依然是盲无所知的。"但他

① 《忏悔录》，第20章。

所提出的解答要点是，时間是主观的：时間存在于进行期望考察和回忆者的精神之中。① 因此，如果沒有被創造之物，也就不可能有时間，② 因而談論創造以前的时間是毫无意义的。

我自己不同意这种把时間說成某种精神产物的理論。然而很显然这却是很卓越的理論，值得人們认眞地加以考虑。我可以更进一步說，比起希腊哲学中所见的任何有关理論，这个理論乃是一項巨大的进步。它比康德的主观时間論——自从康德以来这种理論曾广泛地为哲学家們所承认——包含着更为完善，更为明确的論述。

說时間只是思惟的一个方面的这种理論，是主观主义的一种极端的形式。有如我們所见，这种主观主义是在古代从普罗泰戈拉和苏格拉底时代以来，逐漸成长壮大起来的。这种理論的感情方面是受到罪恶縈繞的一种观念，但这个方面比其智力方面的发生为期較晚。圣奥古斯丁提出了两种主观主义，主观主义不仅使他成为康德时間論的先驅；同时也成为笛卡尔的“我思想”(cogito)③ 的先驅。奥古斯丁在《独語录》中这样說：“你这求知的人！你知道你存在嗎？我知道。你是从什么地方来的呢？我不知道。你觉得你自己是单一的呢还是复合的呢？我不知道。你觉得你自己移动嗎？我不知道。你知道你自己在思惟嗎？我知道。”这一段話不仅包括了笛卡尔的“我思想”；同时也包括了伽桑地的“我行走所以我存在”(ambulo ergo sum)的回答。因此，作为一个哲学家，奥古斯丁理应占据較高的位地。

① 《忏悔录》，第28章。

② 同上书，第30章。

③ 指笛卡尔所說的 cogito ergo sum（我思想所以我存在）而言。——譯者

2 上帝之城

公元410年当罗馬被哥特族劫掠的时候，异教徒很自然地把这場灾难归咎于不再信仰古代諸神的結果。他們說，在信奉朱比特时，罗馬一直保持着强盛；但现在皇帝們都不再信奉他，所以他也不再保护罗馬人了。异教徒的这种議論需要給以答复。从公元412年到427年間陆續写成的《上帝之城》就是圣奥古斯丁的解答。然而这部作品随着写作的进展，概括面也变得越发广泛起来，並終于发展成为一部有关过去、现在和未来的全部基督教历史綱要。在整个中世紀中，特别在教会对世俗諸侯的斗爭中，这部书曾产生过巨大的影响。

这部作品和其它一些伟大作品一样，再讀时較初讀时，会在讀者的記忆中留下某些更好的感受。书中包括为现代任何人所难以接受的許多內容，而且該书的中心命題曾为当代一些不重要的因素所掩蔽。但有关世俗之城与上帝之城对比的广闊概念却仍然給許多人以甚深的感召，以致在今日我們仍能以非神学的术語加以重述。

在介紹这部作品时，如省略其細节而集中于其中心思想，这就会流于过分的贊揚；相反，如集中介紹其細节，那末就势将忽略其中最精华及最重要的部分。因此我将試图避免这两方面的錯誤，首先叙述其中的某些細节，然后再按历史的发展过程論及书中的一般理念。

該书起自罗馬遭劫而引起的一些考察，它試图闡明在基督教以前的时代里甚至发生过更坏的事情。这位圣徒說，异教徒經常把灾难归咎于基督教，可是他們当中許多人，在被劫掠期間就曾跑进教会中避难；因为蛮族哥特人信奉基督教，他們是尊重教会的。

与此相反，当特罗伊遭受劫掠时，朱挪神殿不仅未成为人們的避难所，而且諸神也未守护該城免遭破坏。罗馬人从未寬恕过被征服諸城的神殿，但当罗馬被劫掠的时候，它却受到較为緩和的对待，而这种緩和正是由于有了基督教的緣故。

由于以下各种原因在这次劫掠中受害的基督徒是沒有权利訴苦的。一些邪恶的哥特人固可借着牺牲基督徒的利益发財致富，但在来世他們是要受苦的；如果所有罪恶都在地上受到懲罰，那么最后的审判就不必要了。如果基督徒是有德行的話，他們所忍受的必然予他們的德行有所增益。因为对圣徒来說，丢掉了现世的东西，並不意味着丢掉任何有价值的东西。如果他們死后得不到埋葬，也是无关紧要的，因为貪婪的野兽並不能阻挠肉体的复活。

接着便論到在劫掠期間一些信仰虔誠的处女遭受强奸的問題。显然有些人认为这些女性之失掉了处女性冠冕，並非由于她們自己的过失。但圣奧古斯丁却非常明智地反对这种见解。“咄！別人的情欲是不会玷污你的。”貞洁是內心的品德，它是不会因强奸而失去的；罪恶的意图，即使尙未实践，却会使你失去它。他暗示，上帝所以允許强奸是因为那些牺牲者对自己的节欲过分自負的緣故。为了逃避强奸而自杀是邪恶的；由此引起他对魯克蕾莎①的长篇議論，他认为魯克蕾莎不应該自杀，因为自杀永远是一种罪恶。*

在为被强奸的一些有德的妇女的辯护中，有一个保留条件：她

① 魯克蕾莎：是罗馬名将柯拉提努斯的妻子。因受到王子賽克斯图斯·塔尔克紐斯强奸而自杀。从此，柯拉提努斯乃兴兵，推翻王制，建立了共和制。据罗馬史家蒂图斯·李維烏斯記載，此事发生于公元前510年。——譯者

* 美国版在此有“除非在像参孙所处的情况下”一句。——中译本编者

們不得乐于受奸，否則她們便为有罪。

接着他就論到异教諸神的邪恶。他說："你們的那些舞台剧，那些不洁的展览，那些淫蕩的异教神，並非由于人們的敗坏始而孕育于罗馬，它們之所以被育成正是由于受到了你們这些神的直接命令。"① 崇拜一个象塞庇欧这样的有德者，是比崇拜这些不道德的神祇更有教益的。基督教无需为罗馬的遭劫而煩恼，因为他們在"上帝的巡礼者之城"中自有其避难的处所。

在现世里，这两个城——地上之城和天上之城是混为一体的；但在来世，被神所預先选定的得救者同被神厌弃者将被分别开来。在今世，即便在似乎是我們的敌人中間，誰将成为选民一事，也是我們无从知道的。

他告訴我們，书中最难的部分是对哲学家的駁斥，因为基督徒和一些卓越的哲学家在很大的程度上是一致的——例如：关于灵魂不死，以及上帝創世的理論。②

哲学家不放弃对异教諸神的信仰，但由于异教諸神是邪恶的，因而他們的道德教訓也就不足为訓了。书中並未暗示异教諸神仅仅是些寓言；圣奥古斯丁认为他們是存在的，但他們却全都是些魔鬼。因为他們想加害于人，所以他們願意传布一些有关他們自身的猥亵故事。对大部分异教徒来說，朱比特的各种行为比柏拉图的原理和伽图的见解更有影响。"柏拉图不让詩人居住在一个治理完善的城邦里，这显得他本人比那些想用舞台剧来贊揚的諸神更有价值。"③

---

① 《上帝之城》，第1卷，第31章。

② 同上书，第1卷，第35章。

③ 同上书，第2卷，第14章。

他說自从罗馬人强奸了薩宾[①]妇女以来，罗馬一直变得甚为邪恶。奥古斯丁用了好几章篇幅叙述罗馬帝国主义深重的罪孽。他认为罗馬在成为基督教国家之前，从未受过苦难的說法是不眞实的，它从高卢人的入侵和内战中所遭受的苦难，不但与哥特人带来的苦难不相上下，並有过之而无不及。

占星术不仅是邪恶的，而且是虛伪的；这可以从具有同样生辰时刻双胎儿的不同命运得到証明。[②]斯多葛学派对于命运之神的看法（这与占星术有关）是錯誤的，因为天使和人們都有自由意志。上帝誠然預知我們的罪，但是我們並不因为上帝的預知而犯罪。另外，认为道德，即或在今世，会給人带来不幸的想法也是錯誤的：身为基督徒的皇帝們，如果有德即或遭遇不幸也是快乐的，君士坦丁和狄奥多修斯二位皇帝就相当幸福。再者，当犹太人堅信宗教眞理的期間，犹太人的王国一直得以延續。

书中有一段对柏拉图极表同情的叙述，他把柏拉图置于所有其他哲学家之上。他认为一切哲学家都該让位于柏拉图："让泰勒斯和他的水一道去吧，让阿那克西美尼和空气一道去吧，斯多葛学派和火一道去吧，伊壁鳩魯和他的原子一道去吧。"[③]所有这些人都是唯物主义者；柏拉图却不是。柏拉图认为上帝不是什么具有形体的事物；但所有事物都从上帝以及某种恒常不变者那里获得其存在。柏拉图說知觉不是眞理的源泉这一点是正确的。柏拉图

① 据說罗馬建国之初在罗繆魯斯当政期間，罗馬人因缺少年輕女子，乃阴謀举行节庆，邀請了邻族薩宾人参加。于是罗馬青年們遂乘机掳掠了薩宾人的女孩子們。吃惊与受辱的父母們逃回薩宾后，乃引兵前来奋战。其間，这些女孩子們已結識了罗馬人，因而便奔向战場两軍中間，哭喊着迫使双方停战議和。此后罗馬与薩宾之間終于結成了一国家。——譯者

② 这一論証並非奥古斯丁所独創；它导源于雅典学院的怀疑派，卡尔内亚德。参看庫蒙著：《罗馬异教中之东方宗教》，第166頁。

③ 《上帝之城》，第8卷，第5章。

主义者在邏輯学和伦理学方面最为卓越，同时也接近基督教。“据說普罗提諾，此人不久以前还活在世上，最为理解柏拉图。”至于亚里士多德，他虽比柏拉图逊色，但却远远超越其他哲学家之上。但他們两人都說一切神祇都是善良的，和应該受人崇拜的。

圣奥古斯丁反对斯多葛学派譴責一切激情的做法。他认为基督徒的激情可能成为道德的起因；憤怒或怜憫本身不該受到譴責。我們必須探究它的起因。

柏拉图主义者对上帝的看法是正确的，但对其他諸神的看法却是錯誤的；他們不承认道成肉身也是錯誤的。

书中关于天使們和魔鬼們有一較长的議論，这种議論是和新柏拉图主义者有着联系的，天使們可能是善良的，或是邪恶的；但魔鬼們則总是邪恶的。对天使来說，世俗事物的知識（他們虽然具有这种知識）是卑鄙的。圣奥古斯丁和柏拉图都认为感性的世界逊色于永恒的世界。

书中的第十一卷开始叙述上帝之城的性质。上帝之城是选民的社会。有关上帝的知識，唯有通过基督才能获得。有一些事物（如在一些哲学家那里）是可以經由理性发现的；但对进一步有关宗教的一切知識，我們都必須依靠圣經。同时，我們决不該去了解世界被創造以前的时間与空間：創世以前是沒有时間的，而且在沒有世界的地方也是沒有空間的。

被祝福的一切都是永恒的，但永恒的一切却不一定都被祝福，例如：地獄和撒但。上帝預知魔鬼們的罪恶，但也預知它們对改善作为一个整体的宇宙的作用，这和修辞学中的对句是类似的。

欧利根认为，身体是作为一种懲罰給予灵魂的这一看法是錯誤的。假若这样，邪恶的灵魂行将有邪恶的身体；但是魔鬼們，甚至最邪恶的魔鬼都有飘渺的身体，而这却比我們的身体还要高級。

上帝在六天內創造了世界的理由是因为六是一个完全数(即等于它的各个因数之和)。

天使有好的，也有坏的；即使坏天使也沒有一种与上帝相违背的本质。上帝的敌人並不是出于其本性，而是出于其意志。邪恶的意志沒有动力因，而只有缺陷因；它不是一个結果，而是一种缺陷。

創世以来还不到六千年。历史並不象哲学家所設想的那样是循环的："基督为了我們的罪恶只死一回。"[1]

如果我們最初的祖先未曾犯罪，他們将不至于死亡，但因为他們犯了罪，所以他們的后代都須死亡。吃了苹果，不仅带来自然的死，而且也带来了永远的死，即永劫的懲罰。

蒲尔斐利认为天上圣徒沒有身体的这一看法，是錯誤的。圣徒們要比堕落前的亚当具有更好的身体；他們的身体将是精神的，但不是精灵，並将沒有重量。男人将具男身，女人将具女身，夭折者将以成年人的身体复活。

亚当的罪几乎給所有人类带来永恒的死(即永劫的懲罰)，但上帝的恩惠却从中解救出許多人来。罪恶来自灵魂，而不来自肉体。柏拉图主义者以及摩尼教徒把罪恶归咎于肉体本性这一点都是錯誤的。当然柏拉图主义者的錯誤还不如摩尼教徒之为甚。由于亚当所犯的罪而对全体人类施加的懲罰是正当的；因为，由于这次犯罪的結果，害得本可具有灵体的人落得了肉欲的心。[2]

这个問題导向有关性欲的一段冗长而又繁瑣的議論。按此，则我們之为性欲所困正是由于对亚当所犯罪愆的一部分懲罰。这段議論从其显示了禁欲主义的心理来說是很重要的，我們必須加

① 《新約·罗馬人书》，第6章。

② 《上帝之城》，第14卷，第15章。

以申述。尽管圣者奥古斯丁自认这个题目是荒唐的，但我們出于以上的理由，也还須加以申述。其学說如下：

如果为了蕃衍后裔，結婚生活中的性交必須被认为无罪。然而即便在結婚生活中一个有德者也还是願能作到不以色情而为之的地步。即使在婚姻生活中，从人們希冀隐避来看，人們是以性交为可耻的，因为："这种来自天性的合法行为(从我們的始祖起)便伴随着犯罪的羞耻感。"犬儒学派认为人不該有羞耻感，狄奥根尼希冀全面摆脫羞耻感，並希冀在各个方面象狗一样行事。可是就連他在一次試行之后，也放弃了实践上这种极端的无耻行为。色情之可耻在于它不受意志的約束。堕落以前的亚当和夏娃，或可能有过沒有色情的性交，——尽管事实上並不如此。工匠从事工作，当他們揮动手臂的时候，並不感到色情；同样只要亚当当日曾經远离苹果树，他或許能够不以现在必需的各种感情，来进行性活动。性器官有如身体其他部分一样也許竟或服从了人們的意志。性交所以需要色情是对亚当所犯罪孽的一項懲罰。設非如此，性欲与快感或竟分道揚鑣。除去某些有关生理的細节，經此书英譯者妥善地保留了原拉丁文恰到好处的朦朧詞句之外，以上所述便是圣奥古斯丁关于性欲的理論。

由此可见禁欲主义者之所以嫌恶性欲显然在于性欲之不受意志指揮。所謂道德，要求意志对身体的全面控制，然而这种控制却不足以使性行为有所可能。因此，性行为似与完美的道德生活势不两立。

自从亚当犯罪之后，世界被划为两个城。一个城要永远与上帝一同作王，另一个城則要与撒但一同受永劫的折磨。該隐① 属

① 該隐与亚伯：詳见《創世記》，第4章。——譯者

于魔鬼之城，亚伯属于上帝之城。亚伯，由于神的恩惠，並預定，是世上巡礼者和天国的居民。十二位先祖也属于上帝之城。关于瑪土撒拉之死的議論，使奥古斯丁涉及了七十人譯本圣經与拉丁語譯本圣經之間意见紛紜的比較問題。根据七十人譯本圣經的記載，应得出瑪土撒拉在洪水以后还活了十四年的結論，但这是不可能的，因为他未曾搭进挪亚的方舟。拉丁語譯本圣經依据希伯来文原典記載瑪土撒拉死于洪水发生那年。在这一問題上，圣奥古斯丁认为圣杰罗姆和希伯来原文必定是正确的。有人主张說犹太人出于对基督徒的敌意，故意改竄了希伯来文原文圣經；但这种假說受到了他的駁斥。另一方面，七十人譯本圣經也必曾受到了神的感召。因而，唯一的結論将是托勒密帝的抄写人在抄写七十人譯本圣經时出了笔誤。在論及旧約圣經的各种譯本时，奥古斯丁說："教会一直接受七十人譯本圣經，好象除此以外再沒有其他种譯本，正如許多希腊基督徒只知用这个譯本，並不知另外有否其他譯本一样。我們的拉丁文譯本也是依据七十人譯本圣經重譯的。然而一个博学的僧侶、伟大的語言学家杰罗姆却把这本圣經从希伯来原文直接譯成了拉丁文。犹太人虽然証实他精湛的譯文全都正确；並断言七十人譯本有不少錯誤，但基督的各教会則认为任何一个人不会比那末許多人更为可取，尤其这些人是为了从事这項工作由大祭司所选定的。"他承认七十人单独进行翻譯最后取得奇迹般一致的說法，並认为这是七十人譯本圣經受到圣灵启示的一个証明。但希伯来文圣經也同样受了圣灵的感召。这个結論使得杰罗姆譯本的权威性成为悬而未决的問題。如果这两位圣徒未曾对圣彼得的两面派傾向进行过爭論的話，奥古斯丁也許会更坚决地站在杰罗姆的一边。[1]

① 《新約·加拉太书》，第2章，第11—14节。

奥古斯丁对圣史和世俗史进行了时代的对比。据此，以尼阿斯来到意大利的年代适值押頓[1]在以色列作士师，再有，即最后的逼迫是在敌基督者的領导下进行的，但其时日則不得而知。

在写了反对司法刑訊值得贊賞的一章之后，圣奥古斯丁进而駁斥了那些认为一切事物都值得怀疑的新学院派。"基督的教会因为对所理解的事物具有最确切的知識，所以把这些怀疑认为疯狂而加以厌弃。"我們应当相信圣經的眞理。他继而說明离开眞正的宗教就沒有眞正的道德。异教的道德是"为淫秽的恶魔势力所玷污了的。"对于一个基督徒来說是道德的东西，对于一个异教徒正成为恶德。"有些东西，她（灵魂）似乎认为是道德，並对此加以垂青，但如果这些东西不完全与上帝有关，那末，这些与其称之为道德，当眞倒不如称之为恶德。"不属于这个社会（教会）的一些人将遭受永远的困苦。"在我們现世的斗爭中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驅尽它的感觉，就是天性取得胜利，並由它来驅尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难；而天性則将永远受苦。二者都将忍受持續的懲罰。"（第 28 章）。

复活有两种，死后灵魂的复活，和最后审判时的肉体复活。在討論关于基督作王一千年的种种困难以及此后歌革和瑪各[2]的行为之后，他又論及帖撒罗尼迦后书的一处經文（同书第 2 章第 11 第 12 两节）"上帝就給他們一个生发錯誤的心，叫他們信从虛謊，使一切不信眞理，倒喜爱不义的人，都被定罪。"有人也許认为全能的上帝首先欺騙他們，然后再由于他們受騙而施以懲罰是不公正

① 关于押頓，我們仅知他有四十个儿子，三十个孙子，他們这七十个人都騎着驴駒（《旧約·士师記》，第 12 章，第 14 节）。

② 歌革和瑪各：参看《新約·启示录》，第 20 章，第 7 节—9 节，指地上受到撒但欺騙的国民。——譯者

的；但圣奥古斯丁则认为这是不足为奇的。"由于他們被定了罪所以才受了迷惑；同时由于受了迷惑，所以才被定了罪。然而他們之受迷惑乃是由于上帝的秘密裁判，这种裁判，旣秘密而公正，又公正而秘密；自从創世以来他就一直继續着这种裁判。"圣奥古斯丁认为上帝不是根据人类的功过，而是肆意把人們划分为被拣选的和被遗弃的。所有人都应該同样承受永劫的懲罰，因此被遺弃的並沒有傾吐不滿的理由。从上述圣保罗的章句中来看，人們之所以邪恶似乎由于他們是被遺弃的，並非由于他們是邪恶的而成为被遺弃者。

肉体复活后，被定罪者的肉体虽将受到永无止境的焚烧，但並不因此而消亡，这是不足为奇的；因为火蛇和埃特納火山就是这样。魔鬼虽然不具形体，却能被具有形体的火所焚烧。地獄里的磨难並不为人們滌罪，它也不能由于圣徒的求情而有所減輕。欧利根认为地獄並非永恒的想法是錯誤的。异端信徒和罪恶深重的天主教徒行将受到永劫的懲罰。

这书以叙述圣奥古斯丁所见在天上帝的景象，以及上帝之城中的永远幸福而結尾。

由以上的概述看来，这部作品的重要性可能还不够明显。书中有影响的一点在于教会与国家的分离，它具有这样明确的含意：国家唯有在一切有关宗教事务方面服从教会才能成为上帝之城的一部分。自此以后，这种說法一直成为教会的原則。貫串整个中世紀，在教皇权的逐漸上升期中，在教皇与皇帝間的历次冲突中，圣奥古斯丁为西方教会政策提供了理論的根据。犹太人的国家，无論在士师記的传說时期或在从巴比伦被擄归来的历史时期，皆为神政国家；基督教国家在这一关系上应該仿效犹太人的国家。罗馬諸皇帝和中世紀大部分西欧君主的脆弱性，在很大的程度上，促

使教会实现了上帝之城中的理想。但在东罗馬，由于皇帝的强大，却从未有过这样的发展，东方教会較諸西方教会远为臣服于国家政权。

使圣奥古斯丁的救世教义得以复活的宗教改革，擯弃了他的神政理論，而趋向于伊拉斯特派，[1] 这主要是出于对天主教斗争时的实际需要。然而新教徒的伊拉斯特主义却是缺乏热誠的，新教徒中宗教心最强的一些人仍然受着圣奥古斯丁的影响。再浸礼派第五王国派和貴格派继承了一部分奥古斯丁的教理，但却不过分强調教会的作用。奥古斯丁固持預定說，一面又主张洗礼在得救上的必要性，这两种原則并不十分协调，因而一些极端的新教徒便放弃了后一主张。然而他們的末世論却依然保留了奥古斯丁的原則。

《上帝之城》一书中包含极少独創的理論。它的末世論导源于犹太人，其所以导入基督教中来，主要是經由《启示录》一书。預定說和有关选民的理論是保罗的，但奥古斯丁却作了比保罗书信中所作更充分、更邏輯的发展。圣史和俗史的区分，在旧約圣經中已有明确的叙述。奥古斯丁只不过把这些因素融会在一起，並結合其当时的历史加以叙述，为使基督徒在信仰方面不致受到过分严重的考驗，而能适应西罗馬帝国的衰亡，以及此后的混乱时期。

犹太人对于过去和未来历史的理解方式，在任何时期都会强烈地投合一般被压迫者与不幸者。圣奥古斯丁把这种方式应用于基督教，馬克思則将其应用于社会主义。为了从心理上来理解馬克思，我們应該运用下列的辞典：

亚威＝辯証唯物主义

---

[1] 伊拉斯特主义主张教会必須服从国家的教义。

救世主＝馬克思

选民＝无产阶級

教会＝共产党

耶穌再临＝革命

地獄＝对資本家的处罰

基督作王一千年＝共产主义联邦

左边的詞汇意味着右边詞汇的感情内容。正是这种夙为基督教或犹太教人士所熟悉的感情內容使得馬克思的末世論有了信仰的价值。我們对于納粹也可作一类似的辞典，但他們的概念比馬克思的概念較多地接近于純粹的旧約和較少地接近于基督教，他們的弥賽亚，与其說类似基督則不如說更多地类似馬喀比族。

3 裴拉鳩斯爭論

圣奥古斯丁神学最有影响的部分是与反击裴拉鳩斯异端相关的。裴拉鳩斯是威尔士人，原名莫尔根，意即“海上之人”，这和希腊語里的“裴拉鳩斯”一詞的意义相同。他是一个溫文尔雅的僧侶，不象許多同时代人那样狂信。他相信自由意志，怀疑原罪的教义，並认为人类的道德行为，是出于人們在道德方面努力的結果。如果人們规行矩步，並属于正統教派，那末，作为道德的奖賞，人們均将升入天国。

这些观点在今天看来虽然好象老生常談，但在当时却引起了一場很大的騷动，並主要通过圣奥古斯丁的反对而被宣告为异端，但是这些观点却一度获得相当大的成功。奥古斯丁不得不給耶路撒冷的教会长老写信，要他警惕这个詭計多端，曾經劝誘許多东方神学者采納其见解的异端創始人。在奥古斯丁的譴責之后，被称为半裴拉鳩斯派的一些人曾以一种比較緩和的形式鼓吹裴拉鳩斯

教义。又过了許久圣奥古斯丁比較純粹的教义才获得了全面的胜利，特别在法兰西，半裴拉鳩斯派于公元 529 年奥兰治宗教会議时才最后被判为异端。

圣奥古斯丁教导說，亚当在堕落以前曾有过自由意志，並可以避免犯罪。但由于他和夏娃吃了苹果，于是道德的敗坏才侵入了他們体內，並以此遺传給他們所有的后裔。因而其后裔皆不能以自力来避免罪恶。只有上帝的恩宠才能使人有德。因为我們都继承了亚当的原罪，所以我們都理应承受永劫的懲罰。所有未受洗礼而死去的人，即便是婴孩，也要下地獄和經受无穷的折磨。因为我們都是邪恶的，所以我們是无权对此傾吐不滿的。（在《忏悔录》一书中，圣者奥古斯丁列举自己在襁褓期所犯的种种罪恶。）但是由于上帝白施的恩惠，在受洗的一些人中将有一部分人被納入天国；这些人就是选民。他們並非由于自己善良而进入天国；除了借着上帝只施予选民的恩宠，使我們不致敗坏以外，我們大家都是敗坏的。沒有理由可以用来說明为何有些人得救，而其余的人則将受到詛咒；这只是基于上帝毫无动机的抉择。永劫的懲罰証明上帝的公义；救拯証明上帝的怜憫。二者同样显示出他的善良。

支持这种残酷教义的各种議論见于圣保罗的著述，特别见于罗馬人书——这种教义曾为加尔文所恢复，並从那时起为天主教教会所拋弃。奥古斯丁对待这些作品有如一个律师之对待法律：他的解释是很有力的，他使原文表现了无以复加的含意。終于使人設想圣保罗的信仰虽不象奥古斯丁所推論的那样，但如单独就其中某些原文而論，則这些地方又确曾暗示奥古斯丁所說的那种含义。对未受洗婴儿的永刼懲罰不但不认为駭人听聞，反而认为是出于一个仁慈上帝的这种說法可能被人們认为怪誕不經。然而，由于罪恶的信念深深地支配了奥古斯丁，所以他确实认为新生

婴儿是撒但的手足。中世紀教会中許多极其凶恶的事件，都可追溯到奥古斯丁这种阴暗的普遍罪恶感。

只有一个思想上的困难确实曾使圣奥古斯丁感到煩恼。这个困难並不是：因为人类絕大部分注定要遭受永刼的折磨，从而感到創造人类乃是一件憾事。使他感到煩恼的是：倘若原罪，有如圣保罗所教导，是从亚当遺传下来的，那末灵魂与肉体同样，也必然由父母所生；因为罪恶是属于灵魂而不是属于肉体的。他对于这种教义感到了困难。但他却說，因为圣經从未涉及这个問題，所以在这事上得一正确的见解不可能是得救的必要条件，因而他就对之未作結論。

黑暗时期开始之前，最后几个杰出的知識分子，不但不关心拯救文明，驅逐蛮族，以及改革政治弊端等等，反而大肆宣揚童貞的价値和未受洗礼的婴孩所受的永刼懲罰，这当真是十分离奇的。但当我們了解这些便是教会传給蛮族改宗者的一些偏见时，那末，我們对于下一时代在残酷与迷信方面几乎凌駕有史以来所有时期的原因，就不难理解了。

第五章 公元五世紀和六世紀

公元五世紀是蛮族入侵和西罗馬帝国的衰亡期。公元430年奥古斯丁逝世以后，哲学已蕩然无存；这是一个破坏性行动的世紀，虽系如此，它却大致决定了欧洲此后发展的方向。在本世紀中英吉利人入侵不列顛，使它变为英格兰；与此同时法兰克人的入侵使高卢变为法兰西，凡达尔人入侵西班牙，把他們的名字加給安达卢西亚。圣帕垂克于本世紀中叶劝化爱尔兰人改信了基督教。在

整个西欧世界中，粗野的日耳曼人諸王国继承了罗馬帝国中央集权的官僚政治。帝国中的驛站交通停頓了，大路坍坏了，大型商业因战爭而无法进行，生活，在政治方面和經济方面，重新局限于各个地区。中央集权性的威信仅存于教会之中，但其中却有着很多困难。

公元五世紀入侵罗馬帝国的日耳曼部族中以哥特人为最重要。匈奴从东方攻打他們，因此，他們遂被逐到西方。最初他們曾試着征服东罗馬帝国，但却为东罗馬战敗；自此乃轉向于意大利。从戴克里先的时候起，他們便已成为罗馬的雇佣兵；这使他們学会了一般蛮族无从知道的許多战术。公元410年哥特王阿拉里克劫掠了罗馬，但却于同年死去。东哥特族国王奥都瓦克于公元476年灭了西罗馬帝国，並統治罗馬到公元493年，为另一东哥特族人狄奥都利克所謀杀。狄奥都利克曾为意大利王至公元526年，关于此人我随即还要有更多地論及。他在历史和传奇故事中都很重要；在尼伯龙根歌中他以伯恩人狄特利希的名义出現（按"伯恩"即是維罗納）。

当时凡达尔人定居在非洲，西哥特人定居在法兰西南部。而弗兰克人則定居于法兰西北部。

在日耳曼族入侵中期又有阿替拉率領的匈奴人入侵。匈奴原系蒙古族，但他們却經常与哥特人結盟。尽管如此，公元451年在他們入侵高卢的重大关头，他們同哥特人发生了爭端；于是哥特人联合罗馬人于同年击敗匈奴于沙龙。阿替拉随即轉攻意大利，並想向罗馬进軍，但教皇列奥却借着阿拉利克劫掠罗馬后而死去一事劝阻了他。不过他的克制于他並无补益，因他于翌年也死去了。他死后匈奴的势力亦随之衰頹下去。

在此紛紜扰攘的期間，教会頗苦于一場有关道成肉身的糾紛。

爭辯中的主角是兩位主教，賽瑞利和奈斯脫流斯，事情或多或少出于偶然，二者中，前者被列圣徒，后者却被判为异端。圣賽瑞利大約自公元412年至444年死去时为止，身为亚历山大里亚的大主教；奈斯脫流斯曾为君士坦丁堡的大主教。爭論之点在于基督的神性和人性的关系問題上。基督有两"位"①嗎，——一人，一神？这便是奈斯脫流斯所持的观点。設非这样，是否只有一个本性呢，抑或在一人之中兼有两种本性，即一人性和一神性呢？这些問題在五世紀中曾經导致了令人难以置信的激情和狂热。"在恐惧混合，和害怕分离基督的神性和人性的两派之間，酿成了一种秘密的、无从調解的敌意。"

圣賽瑞利，神人一体論拥护者，是一个狂热分子。他曾利用身为大主教的职位，几次煽起对犹太人的集团屠杀，加害于居住在亚历山大里亚城中大片犹太侨民区中的居民。他的名声主要是借着施加私刑于一位杰出的貴妇人希帕莎而获得。在一个愚頑的时代里，她热心依附于新柏拉图哲学並以她的才智从事于数学研究。她被人"从二輪馬車上拖将下来，剝光了衣服，拉进教堂，遭到讀經者彼得和一群野蛮、残忍的狂信分子的无情杀害。他們用尖銳的蠔壳把她的肉一片片地从骨骼上剝掉，然后把她尙在顫动的四肢投进熊熊的烈火。公正的审訊和懲罰終因适时的贈賄而消弭于无形。"② 从此以后，亚历山大里亚便不再受到哲学家們的騷扰了。

圣賽瑞利听到君士坦丁堡在大主教奈斯脫流斯的教导下步入歧途而感到痛心。奈斯脫流斯主张在基督里面有两位，一位是人，一位是神。据此，奈斯脫流斯反对把童貞女称为"神的母亲"的这种新說法；他說童貞女，只不过是基督的人位的母亲，而基督的神

① 位，原书中作 person。——譯者

② 吉朋：《罗馬帝国衰亡史》，第47章。

位，即上帝，是沒有母亲的。在这个問題上教会分为两派：大体上讲，苏伊士以东的主教們贊同奈斯脫流斯，以西的主教們贊同賽瑞利。公元431年在以弗所召开了一次会議来解决这个問題。西方的主教們首先到会随即紧閉大門，拒絕迟到者于門外，並于圣賽瑞利主持下火速通过拥护圣賽瑞利的决議。"这次主教騷动，在历时达十三世紀之后，竟呈現了所謂第三次万国基督教会議的可敬的面貌。[1]"

作为这次会議的結果，奈斯脫流斯被判为异端。他不但沒有撤回他的主张，反而成为奈斯脫流斯教派的創始人。該教派在叙利亚和整个东方有很多信徒。自此数世紀之后，奈斯脫流斯教派頗盛行于中国，並似曾有一机会变为欽定宗教。十六世紀时西班牙和葡萄牙的传教士們在印度发现了奈斯脫流斯教派。君士坦丁堡的天主教政府对奈斯脫流斯教派的迫害，引起了政治上的不满，从而促进了回教徒对叙利亚的征服。

奈斯脫流斯能言善辯，誘惑了很多人，但据人們确言，他的辯舌終为虫豸所吞噬。

以弗所人虽已学会以童貞女馬利亚代替阿尔蒂米斯女神[2]，但他們对阿尔蒂米斯仍然持有和在圣保罗时代同样强烈感情。据說圣母曾埋葬于此地。公元449年圣賽瑞利死后，以弗所宗教会議試图取得进一步的胜利，因而遂陷入与奈斯脫流斯方向相反的另一异端；亦即被人称为一性論异端。他們主张基督只有一个本性。假如圣賽瑞利当时在世，恐怕他也必定支持这种见解，而将变成异端。皇帝支持以弗所宗教会議，但教皇却拒絕承认它。最后，教皇

① 吉朋：《罗馬帝国衰亡史》，第47章。

② 阿尔蒂米斯女神：希腊神話中之猎神，相当罗馬神話中之狄阿娜。—— 譯者

列奥——就是劝阻阿替拉不去攻打罗馬的那个教皇——于公元451年，亦即于莎龙战爭的那一年，在卡勒西頓召开了万国基督教会議。会議詛咒了基督的一性論者后，确定了基督道成肉身的正統教义。以弗所会議确定基督只有一位，但凱西頓会議却确定基督存在于双重本性之中，一为人性，一为神性。在取得这項决議时，教皇的影响是首要的。

基督一性論者的信徒們，有如奈斯脫流斯教派一样並不屈服。在埃及几乎全体一致地采納了这一异端。該异端的传佈遍及尼罗河上游，和远达于阿比西尼亚。阿比西尼亚的异端后来竟成为墨索里尼用来征服阿比西尼亚的借口之一。埃及的异端有如与其对立的叙利亚异端，实促进了阿拉伯人的征服。

公元六世紀期間的文化史中，有四位显要人物：鮑依修斯、查士丁尼、边奈狄克特和大格雷高里。在本章余下的篇幅中，以及在下一章中我将要重点地論述他們。

哥特人对意大利的征服並不意味着罗馬文明的終止。在意大利人兼哥特人的王、狄奥都利克統治下，意大利的民政完全是罗馬样式的；意大利享有和平、和宗教自由（直到該王临終以前）；他是个英明强干的君主。他任命执政官，保留了罗馬法和继續推行元老院制度；当他去罗馬的时候，他首先訪問的地方便是元老院。

他虽是个阿利烏斯教派却与教会保持友好直到晚年。公元523年皇帝查士丁公布查禁阿利烏斯教派，这事曾使狄奥都利克极为煩恼。他的恐惧是不无理由的，因为意大利是天主教国，由于神学上同情心的引导自然会傾向于皇帝的一方。他相信，不管正确与否，其間必有一項为他自己政府人員所参与的阴謀。这促使他监禁並处决了他的大臣，元老院議員鮑依修斯。鮑依修斯的著作，《哲学的慰藉》即是他在獄中时写成的。

鮑依修斯是个奇特的人物，在整个中世紀中受到了人們的传誦和贊賞。他經常被人推崇为虔誠的基督徒。人們敬待他，几乎把他当作一位教父。然而他那本在公元524年候刑期間写成的《哲学的慰藉》却是一部純粹柏拉图主义的书；这书虽不能証明他不是一位基督徒，但却表明异教哲学比基督教神学更为深远地影响了他。他的一些神学著作，特别是那本归于他名下，有关三位一体的书却为許多权威学者鉴定为伪著；但是也可能正是由于这些著作，中世紀的人們才把他看作正統教派，並从他那里吸取了大量柏拉图主义。否则，人們是将以怀疑的眼光来看待柏拉图主义的。

这本书是以詩和散文交替写成：鮑依修斯自称时，用散文，而哲学，則以詩句作答。书中很有些类似但丁的地方，但丁在其著作《新生》(Vita Nuova)中无可置疑曾受过他的影响。

这部被吉朋正确地称为"宝典"的书，一开始就声称苏格拉底，柏拉图和亚里士多德是眞正的哲学家；而那些被俗众錯认为是哲学之友的斯多葛派、伊壁鳩魯派和其他一些人則是些冒充者。鮑依修斯声称他遵从毕达哥拉斯的命令去"追随上帝"（而非基督的命令）。幸福和蒙福一样是善；而快乐則不是。友誼是一件极其"神圣的事情。"书中有很多伦理观念与斯多葛派的学說相吻合，並在事实上大部分取材于塞涅卡。书中尙有一段用韵文写的《蒂迈欧篇》篇首的概要。随后便是大量純粹柏拉图式的形而上学。他告訴我們說，不完善，是一种缺欠，它意味着一种完善的原形的存在。关于恶他采用了缺乏学說，他继而轉入了一种泛神論，这本該使基督徒大为惊駭，但事实上却因某种原因並未导致这种情况的发生。他說蒙福和上帝二者都是首善，因而是同等的。"人因获得神性而享幸福。""凡获得神性的人就变成神。因而每一个

幸福的人都是一位神，然而上帝本来只有一位，但由于人們的参与却可能有許多位。”“为世人所营求之物的总和，根源与原因应該被正确地理解为善”。“上帝的本质只在于善而不在于其他。”上帝能作恶嗎？不能！所以恶是不存在的，因为上帝能做一切事。善人总是强盛的，而恶人总是軟弱的；因为二者都向往着善，而只有善人才能得到善。恶人若逃避懲罰則比接受懲罰更为不幸。* “智者的心中不存仇恨。”

以該书风格而論，其类似柏拉图的地方多于其类似普罗提諾的地方。书中沒有絲毫当代那种迷信与病态的迹象，沒有罪孽的縈繞以及过分强求那不可及的事物的傾向。书中呈现一片純哲学的宁静——它是如此宁静，假如該书写成于順境，或可被視为孤芳自賞。但是該书却是著者被判死刑后在獄中写成的。这和柏拉图笔下的苏格拉底的最后时刻是同样令人贊叹不已的。

除非在牛頓以后，我們再也找不到一种与此类似的世界观。现在我要把书中的一首詩全文引用于下，这首詩在哲学含义方面和波普的《人論》(Essay on Man)很相似。

你如果以最純洁的心
观看上帝的律令，
你的两眼必須注視着太空，
它那固定的行程維系着众星在和平中运行。
太阳的光焰
並不阻碍他姊妹一行，
連那北天的熊星也不想
叫大洋的浪花遮掩她的光明。

* 美国版(紐約，1945)在此有：(注意，地獄的懲罰就不能这么说)——中译本编者

她虽然看到
众星在那里躺卧，
然而却独自轉个不停
远远地隔开海洋，高高地悬在太空。
黃昏时节的反照
以其既定的行程預示出
暗夜的来到，
但那晓星則先白昼而隐掉。
这相互的爱情
創造出永恒的途径，
从众星的穹蒼之上
除去一切傾軋的根源，除去一切战爭的根源。
这甜密的和諧
用均等的紐带束縛住
所有元素的本性
使那些潮湿的事物屈从于干燥的事物。
刺骨的严寒
燃起了友誼的烈焰
那升騰的火直升到至高之处，
留下这大块的土地沒入那深处的故淵。
万紫千紅的物华
在阳春发出馥郁的香花，
在炎夏产出成熟的五谷
在凉秋带来碩果累累的枝椏。
上天降下陣陣的暖雨
再为严冬把湿度添加。

举凡生活在地上的众生
都受到这些规律的滋养和育化。
当他們一旦死去，
这些规律又把它們带到各自的际涯。
彼时造物者高高坐在天上，
儼然把統馭着全球的繮绳在拿。
他作为它們的王
以显赫的权力君临着万物。
它們由他得生，蕃衍，和跃动
他作为它們的法律和法官对他們加以統轄。
凡以最快的速度
疾馳于其行程的
經常为他的大能引向后部，
有时更突然迫使它們的进程就此停住。
若非他的大能
限制它們的暴躁，
把那狂奔不息者納入这圓形的軌道，
那至今装飾一切的
凜然的律令
怕早已破灭毁銷，而
万物也将远离其太初以来的面貌。
这强有力的爱
普及于一切，
一切返本还原
寻求至善的众生。
若非爱情将

世間的事物
带回首先給予其本质的根源
世間将沒有什么得以持續久远。

鮑依修斯，始終是狄奥都利克的朋友。鮑依修斯的父亲作过执政官，他自己作过执政官，他的两个儿子也曾作过执政官，他的岳父西馬庫斯（可能是关于胜利女神塑像問題和圣安布洛斯发生过爭执的那个西馬庫斯的孙子）在哥特王的宮廷里曾是一名显要人物。狄奥都利克任用鮑依修斯改革币制，並任命他用日晷滴漏等器具使那些略輸文采的蛮族諸王不胜惊訝。他之未陷于迷信，在罗馬貴族世家中也許不象在其他地方似地那样独特；但加之他那淵博的学識和对公益事业的热忱却使他成为当代一个絕无仅有的人物。在鮑依修斯生前两世紀，和死后十世紀之間我想不出有哪一个欧洲学者象他那样不囿于迷信和狂热。他的优点尙不仅在于消极方面；他高瞻远矚，处世公正，和精神崇高，即使在任何时代，也得算为一个不平凡的人物；因而就他所处的时代而論，更是令人十分惊异。

鮑依修斯中世紀的声望，部分由来于他被人认为是阿利烏斯教派迫害下的殉教者。——这种看法始于他逝世后的二三百年間，他在帕維亚虽曾被視为圣徒但实际上並未受过教会的正式册封。賽瑞利虽是圣徒，鮑依修斯却不是。

鮑依修斯处决后的第二年，狄奥都利克也死去了。翌年查士丁尼登基。他統治到公元565年。在他漫长的統治期中他尽量做了許多坏事和一些好事。当然他主要是以他的法典著称。但我並不想冒昧涉及这个題目，因为这是一个属于法律家的問題。他是一个极其虔誠的人。为了显示他的虔誠于即位后的第二年把当时

仍在异教統治下的雅典的哲学学校都封閉了。被逐的哲学家們紛紛逃往波斯，並在那里受到波斯王的礼遇。但波斯人多妻和乱伦的习俗——如吉朋所說，竟使他們受到超乎哲学家所应有的震駭。于是他們便重返家园，並从此消声匿迹以致于湮沒而无聞。在查士丁尼建立了这次丰功伟績之后的第三年（532 年），他开始了另一件更値得称贊的大事，——圣索菲亚教堂的建筑。我还未曾见过圣索菲亚教堂，但我却见过拉溫那地方同世代的美丽的鑲嵌，其中包括查士丁尼和帝后狄奥都拉的肖像，他們二人事奉上帝时都很虔誠，不过皇后却是皇帝由馬戏团中选来的一个水性楊花的女子。但更坏的却在于她傾心于基督一性論。

丑事說到这里已經够多了。关于皇帝本人，我可以高兴地指出，即使在“三禁令”問題上，也还是个无可非議的正統教派。这是一場令人厌煩的爭論。卡勒西頓会議曾宣布三个有奈斯脫流斯教派嫌疑的教父为正統教派；狄奥都拉和其他許多人接受了会議中其余的一切决議后，唯独不接受这一决議。由于西方教会毫无保留地拥护会議的一切决議，所以激起皇后对教皇施加迫害。查士丁尼异常宠爱她，她于公元 548 年逝世。此后，他就象維多利亚女皇追念已故女王駙馬般地追念她。从此他終于陷入了基督身体不朽論的异端。和查士丁尼同时代的一位历史家——埃瓦格流斯写道：“他即于死后获得了恶行的报应，于是便走到地獄审判官的面前去寻求他应得的公义。”

查士丁尼急于尽量收复西罗馬帝国的疆域。公元 535 年他侵入意大利，並于最初对哥特人取得了迅速的胜利。天主教居民欢迎他；而他也是代表罗馬来抗击蛮族的。其間哥特人卷土重来，因而使战爭持續了十八年之久。这时罗馬和意大利大部分地区遭劫的程度远远超过了蛮族入侵的时期。

罗馬淪陷过五次，三次淪陷于拜占庭，两次淪陷于哥特人並淪落为一个小城鎮。一度为查士丁尼或多或少收复的非洲也有过同样的遭遇。起初他的軍队曾受到欢迎；以后人們便察觉到拜占庭行政的腐敗，和苛捐杂税的危害。最后許多人竟宁願哥特人或凡达尔人卷土重来。然而罗馬教会却因查士丁尼信奉正統教义，一直到他的晚年都在坚决地支持他。他未曾企图再次征服高卢，一方面由于距离遙远，一方面也由于弗兰克人属于正統教派。

公元568年，查士丁尼死后三年，意大利遭到了一个凶悍的日耳曼新兴部族伦巴底人的侵犯。他們与拜占庭間的战爭时断时續地进行了二百年之久，几乎到了查理曼大帝时才終止。拜占庭一城一池地失去了意大利；在南部，他們必須抗拒撒拉森人。罗馬在名义上仍属于拜占庭，而教皇們也以恭順的态度对待东罗馬帝国的諸帝。然而在伦巴底人入侵后，皇帝們在意大利大部分領土上便很少，或甚而根本沒有什么权威了。意大利文明的毁灭适值这个时期，一些逃避伦巴底人的难民建立了威尼斯，这並不象传說所认定的那样；說該城是逃避阿替拉的难民所建。

第六章　圣边奈狄克特与大格雷高里

公元六世紀及以后几世紀連綿不断的战爭导致了文明的普遍衰退，在这期間中，古罗馬所残余的一些文化則主要借教会得以保存。但教会对这項工作却做得不够完善，因为那时甚至最伟大的一些教士也都趋向于宗教狂热和迷信，而世俗的学問是被认为邪恶的。尽管如此，教会的諸組織却創始了一稳固的体制，后来，使学术和文艺能在其中得以复兴。

十五

在我們所論及的时代里，基督教会有三种活动，值得特别注意：其一，修道运动；第二，教廷的影响，特别是在大格雷高里治下的影响；其三，通过布教的方式使信异教的蛮族改奉基督教。关于以上三項，我将依次稍加論述。

大約在四世紀初叶，修道运动同时肇始于埃及和叙利亚。修道运动有两种形式：独居的隐士和住修道院的僧侶。第一位虔修的隐士圣安东尼，約于公元250年誕生于埃及，並于公元270年左右开始隐居。他在离家不远的一間茅舍里独居了十五年之后；又到遙远的荒漠中住了二十年。然而他却声名远揚，使得大批群众渴望听他讲道。于是，他于公元305年前后出世讲道，並鼓励人們过隐居生活。他实行极端刻苦的修行，把飲食，睡眠，減少到仅能維持生命的限度。魔鬼經常以色情的幻象向他进攻，但他却毅然抗拒了撒但恶毒的試探。在他晚年的时候，塞伯得[1]地方竟住滿了因他的榜样和教誨所感悟的隐士。

数年后，——大約在公元315年或320年左右，另一埃及人，帕可米亚斯，創办了第一所修道院。这里的修道僧过着集体生活，沒有私有財产，吃公共伙食，守共同的宗教仪式。修道院制度並非以圣安东尼的方式，而是以这种方式贏得了基督教世界。在帕可米亚斯派的修道院中，修道僧从事許多工作，其中以农业劳动为主，以免把全部时間用于抵御肉欲的种种誘惑之上。

大約与此同时，在叙利亚和美索不达米亚也出现了修道院制度。这里，苦行实施得远甚于埃及。柱上苦行者圣謝米安，和其他主要隐士都是叙利亚人。修道院制度是由东方传到了操希腊語言的諸国家，这主要須归功于圣巴歇尔(公元360年左右)。他的

① 埃及塞伯斯附近的荒野。

修道院，苦行程度較差；並附設有孤儿院，和男童学校。（並不专为准备当修道僧的男童所設）。

修道院制度最初是个完全独立于教会組織之外的自发运动。使修道院制度和教士融合在一起的是圣阿撒那修斯。同时部分上也是由于他的影响，才确立了修道僧必須身兼祭司之职的常规。公元339年当他住在罗馬时，他又把这一运动传于西欧。圣杰罗姆为促进这一运动做了很多工作，圣奥古斯丁又把这一运动传布于非洲。图尔的圣馬丁在高卢，圣帕垂克在爱尔兰也都創办了修道院。埃奥那的修道院則系圣科伦巴于公元566年时所創办。起初，当修道僧尚未納入教会組織之前，他們曾成为宗教糾紛的根源。首先，在僧侣中，无法区别，誰是眞誠的苦行者，誰是因迫于生活困窘，看到修道院生活較为舒适，而作了修道者。还有另外一种困难：修道僧对他們所喜爱的主教往往給以狂烈的支持，致使地方宗教会議（並甚至几使全基督教会議）陷入异端。确定一性論的以弗所地方宗教会議，（並非全基督教会議）就曾处于修道僧的恐怖統治之下。若非教皇的反对，一性論者也許获得了永久的胜利。但在后世，却未再发生过这类騷乱事件。

早在公元三世紀中叶，在沒有男修道僧以前，似乎已有了修女[1]。

淸洁被視为可憎之事，虱子叫做"上帝的珍珠"，並成为圣洁的标志。男圣者与女圣者会以除非必須涉水过河之外脚上从未沾过水而自豪。在以后的世紀里，修道僧却做了許多有益的事：他們擅长农艺，有的还維持或复兴了学术。但在早期，尤其是在遁世修行的阶层之中，則全非如此。那时大部分僧侣不从事劳动，除了宗教

① 美国版在此有："其中有些修女竟把自己关在墓穴之中"一句。——中译本编者

指定的书籍之外，什么书都不讀，並且以一种全然消极的态度来对待道德，祝道德为规避犯罪，尤其是规避犯肉欲之罪。圣杰罗姆确曾把自己的藏书携往沙漠，但他后来却认为这是犯了一桩罪。

西方修道僧制度中，最重要的人物是圣边奈狄克特，也就是边奈狄克特教团的締造者。他于公元480年左右誕生于斯波莱脫附近翁布瑞亚地方的一个貴族家庭中。二十岁时，他抛开了罗馬的奢靡和宴乐，跑到一个孤寂的洞穴中，在那里住了三年。此后，他生活过得不再那样孤独了。並于公元530年左右創立了著名的蒙特·卡西諾修道院，他为該修道院起草了"边奈狄克特教規。"这个教规适合于西欧的风土，对修道僧的苦行要求得不象一般流行在埃及和叙利亚地区的那样严格。当时在过度苦行方面有过一种不足为訓的竞赛。誰愈是极端地实践苦行，誰就愈被认为神圣。边奈狄克特終止了这种竞赛，並宣布超过教规以外的苦行須經修道院长准許后方得实行。修道院长被授予大权；他的选举属于終身任职性质。(在教规和正統教义范围内)他对他的修道僧几乎是实行专制般的統治。修道僧不得再象以前那样，可以任意由一处修道院轉入另一处修道院。边奈狄克特派僧侶，在后世虽然以博学著称，但在初期他們的閱讀却只限于虔修用的书籍。

凡是組織都各有其自己的生命，並不以其締造者的意志为轉移。于此，最显著的例証就是天主教教会，天主教会是会使耶穌甚而保罗大吃一惊的。边奈狄克特教团則是个較小的实例。修道僧必須宣誓保持清貧、順从和貞洁。关于这一点吉朋批評說："我在某一地方曾听到或看到一个边奈狄克特派修道院长坦率的自白：'我那清貧的誓言每年給我带来十万克郎；我那服从的誓言把我提升到一个君主般的地位，'但我却忘記他宣誓貞洁的結果了。"①

① 吉朋著：《罗馬帝国衰亡史》，第37章，注57。

虽然如此，該教团背离了創始人的意願也並非全为憾事，尤其在学术方面更是如此。蒙特·卡西諾的图书館是有名的，晚期边奈狄克特教派修道僧对学术的嗜好，曾在許多方面予世界有过貢献。

圣边奈狄克特从蒙特·卡西諾修道院的建立时起，到公元543年死去时为止一直住在該修道院。在属于边奈狄克特教团的大格雷高里尙未立为教皇之前不久，蒙特·卡西諾修道院曾遭到伦巴底人的劫掠。修道僧逃往罗馬；但待伦巴底人的狂怒平息后，他們又紛紛回到蒙特·卡西諾。

从教皇大格雷高里在公元593年所写的对話集中，我們得知很多有关边奈狄克特的事迹。“他在罗馬受过古典文学教育。但当他见到許多人由于研究这类学問而陷入放蕩、荒淫的生活之后，他便轉身撤回刚刚踏进尘世的双脚，唯恐相习过深，同样墜入无神的危险深淵：因此，他抛掉了书籍，舍弃父亲的家財，带着一顆专誠事奉上帝的决心，去尋找一个什么地方，用以达成自己的神圣心願：于是，他就这样飽学而无知和不学而智慧地离开了家門。”

他当即获得了行奇迹的本領，第一个奇迹是用祈禱修好了一个破篩子。鎮上的市民把这篩子挂在教堂門口，“許多年后，甚至到了伦巴底人入侵的时代，还依旧挂在那里。”他丢开了那篩子，走进了他的洞穴。这地方只有一个朋友知道，这个朋友秘密地用一条绳子把食物系給他，绳上系着一个响鈴，以便在送食物时通知这位圣徒。可是撒但却向绳子投了一块石子，把绳子連鈴鐺都打坏了。虽然如此，这个人类的仇敌妄想断絕圣徒食物供应的企图却終未得逞。

边奈狄克特在洞穴中住满了上帝旨意所要求的日数之后，我們的主便在复活节那天向某一位祭司显现；把隐士的所在默示給他；並吩咐他和該圣徒共进复活节的筵席。大約与此同时；有些牧

羊人也发现了他。"起初，当他們由灌木丛中偶然发现他时，他穿着由兽皮做成的衣服，他們当員还以为这是一只什么野兽之类的东西，但等他們結識了这位上帝的仆人之后，其中許多人便因他而把原来野兽般的生活一变而为蒙恩、虔敬和献身的生活了。"

边奈狄克特，象其它隐士一样，遭受过肉欲的誘惑。"恶魔使他忆起从前见过的一个女人，这个回忆在上帝仆人的灵魂中，喚起了强烈的淫念。它有增无已、几致使他屈服于享乐，並兴起了离开荒野的念头。然而在上帝恩惠帮助下，他突然清醒过来了；当他看到附近长着許多茂密的荆棘和丛生的蕁麻时，他立即脫下衣服，投身在內翻滚了許久，以致当他爬起来之后，他已可怜地弄得全身皮开肉綻：他就这样借着肉体的創伤医治了灵魂的創伤。"

在他名声远揚之后，某修道院僧众，曾因他們的院长新近去世，而邀請他去主持該院。他接职后硬要他們遵守严格的戒律，致使众修道僧在一次盛怒之下，决定用一杯鴆酒对他进行毒害。然而当他在杯口上画了一个十字之后那杯便立即粉碎了。于是他又重返到荒野中去。

篩子的奇迹並非圣边奈狄克特所行唯一致用的奇迹。一天，一个善良的哥特人用一把鈎镰芟夷荆棘，镰头忽然从柄上脫落，掉进深水之中去了。边奈狄克特得悉之后，将镰柄放进水中，这时镰头便立即漂浮起来，自动地接到镰柄上去。

一个邻区祭司，因嫉妒这位圣徒的名声而贈他一块有毒的面包。然而边奈狄克特却奇妙地得知这是一块有毒之物。他习慣于喂养一只烏鴉。当烏鴉在发生問題那天飞来时，这位圣徒便对它說："我奉我主耶穌基督的名吩咐你銜起这块面包来，把它丢在一个人迹不到的地方。"烏鴉照办了，在它飞回来的时候他照例喂給它当天的食物。这恶毒的祭司，看到无法杀害边奈狄克特的肉身，

乃决定戕害他的灵魂，因而打发七个赤身裸体的少妇进了他的修道院。这位圣徒唯恐某些青年修道僧因受誘惑而去犯罪，故而自行离去，以便使那个恶毒的祭司不再发生行这种恶事的动机。以后这个恶毒的祭司終因住房的天花板倒坍下来而被压身死。这时有一位修道僧追踪到边奈狄克特那里告訴他这个消息，这修道僧一面表示愉快，一面請求他重返原来的修道院。边奈狄克特对犯罪者的死亡表示了哀悼，並对那称快的修道僧課以苦行。

格雷高里不仅談到圣边奈狄克特所行的一些奇迹，同时也不时乐于叙述圣边奈狄克特生涯中的一些事迹。在他創建了十二所修道院最后重返蒙特·卡西諾时，那里有一所紀念亚波罗的礼拜堂，仍然被乡民作为异教崇拜之用。“一直到那时，这些瘋狂的异教群众仍然去献那罪恶深重的祭品。”边奈狄克特毁坏了他們的祭坛，代之以一所教堂，並且劝化附近的异教徒改信了基督教。这时撒但感到了煩惱：

“这个人类的夙敌，不把这件事当作好事对待，现在他竟不在私下，或在梦中出现，而是公开呈现在那圣教父的眼前，並且大声訴說他伤害了它。修道僧們虽听到它的喧噪，却看不到它的形体：但当尊敬的教父向他們述說时，撒但却以凶险残暴的姿态出现在他面前，它张牙舞爪，嘴中噴着热气，眼中射出烈焰，活象要把他撕碎了似的：所有修道僧都听见了魔鬼对他所說的話；它首先呼喚了这位圣徒的名字，但是我們这位上帝的仆人却不屑于回答它，于是它便开始了一陣冷嘲热駡：它首先喊‘蒙福的边奈特’，但却发现他始終不回答它，于是它馬上改变了腔調並說道：‘該咒詛的，而不是蒙福的边奈特：你与我有什么相干？你为什么要这样迫害我？’”故事到此为止；人們由此推想撒但終于在絕望中放弃了掙扎。

我已从这些对話中作了較长的引証。它們的重要性有三个方

面。第一，圣边奈狄克特的教规，后来成为西欧所有修道院（除去爱尔兰的修道院，或一些由爱尔兰人建立的修道院之外）的典范。然而对于圣边奈狄克特的生平来說，这些对話却是我們的认識的主要来源。第二，它們这些对話描繪出公元六世紀末叶，最文明的民族精神领域的一幅最生动的图画。第三，这些对話为敎皇大格雷高里所写成，他是西欧敎会中第四位和最末一位博士，並且在政治方面是个最杰出的敎皇。以下我們就要对他加以重点叙述。

諾桑普頓副监督，[1] W.H. 赫頓牧师断言大格雷高里是六世紀最伟大的人物；他說只有查士丁尼皇帝和圣边奈狄克特是他的匹敌。他們三人誠然对未来的时代起过深远的影响：查士丁尼由于他的法典，（並不是由于他的武功，因为那些都是暫时的）；边奈狄克特由于他的敎规；而大格雷高里則由于他所带来的敎廷权的增长。在我所引用的那些对話中，他虽然显得稚气和輕信。但是作为一个政治家，他却非常机敏，专擅和十分清楚地体会到：面对着一个复杂，变化靡常的世界他能有些什么成就。这一对照是頗为令人惊奇的：在行动上最有力的人物往往在精神上却属于第二流。

大格雷高里，是以格雷高里为名的初代敎皇，約在公元 540 年生于罗馬一个富有的貴族之家，他的祖父于鰥居后好象也曾做过敎皇。他本人在青年时代时有过一所宮殿和巨大的財产。他受过当时人們认为良好的敎育，虽然这并不包括希腊語文知識，尽管他在君士坦丁堡住有六年之久，然而却从未学会希腊語文。公元 573 年他做过罗馬市市长，但是因为宗敎需要他，所以他便辞去了市长的职务，为建立修道院和賙济貧民，捐献了所有的家財。他

① 《劍桥中世史》，第 2 卷，第 8 章。

把自己的宫殿变做了僧舍，而自己則变成一个边奈狄克特派教士。他专心致力于虔修和苦行，致使自己的健康受到长期的損害。教皇裴拉鳩斯二世看中了他的政治天才，派他住君士坦丁堡充当他的全权公使。因为罗馬自从查士丁尼时期起就在名义上臣服于君士坦丁堡。格雷高里从公元579年至585年住在君士坦丁堡，在东罗馬皇帝的宫廷中一面代表罗馬教廷的利益，一面代表教廷神学不断与东罗馬帝国的僧众进行商討，因为他們比西罗馬帝国的僧侶較易傾向于异端。这时君士坦丁堡的大主教主张一种錯誤的见解，他认为我們复活后的身体将是无法触及的。大格雷高里終于拯救了皇帝，防止他远离眞实的信仰。虽然如此，他却未能說服皇帝出兵攻打伦巴底人，从而完成他出使的主要目的。

从公元585年至590年的五年間格雷高里在他的修道院里做院长。以后教皇逝世了，于是格雷高里便继任为新教皇。那是一个艰难的时代。但也正是由于时代的混乱，才給予一个能干的政治家提供了极大的机会。伦巴底人正在劫掠意大利；西班牙和非洲由于拜占庭的衰微，西哥特人的萎靡和摩尔人的掠夺，竟陷于一种无政府状态。在法兰西存在着南北之間的战爭。不列顛在罗馬治下虽信奉基督教，但自从入侵以后又轉入了异教信仰。那里还有阿利烏斯教派的残余者，“三禁令”的异端尙未消灭尽淨。这騷乱的时代甚至影响了一批主教，使他們中間許多人远远不再成为人們的楷模。圣职买卖到处盛行，一直到公元十一世紀后半期时为止仍是一件急待矫正的弊端。

格雷高里以全副精力和智力向所有这些困难的根源搏斗。在他继任教皇之前，罗馬主教，虽被人們公认为教阶制中的最高人物，但在其主教管区以外並不认为有任何管轄权。譬如，圣安布洛斯曾与当年的教皇相处得甚为融洽，但显然他却絲毫未把自己看

成是教皇权威的属下。格雷高里，部分由他本人的道德品质，部分也由于当代流行的无政府状态，居然能成功地主张他的权威，不但为全体西方教士們所公认，而且在較小的程度上甚而获得了东方教士們的承认。在全体罗馬世界中他主要借着同主教們和俗界統治者們通信的方法，但有时也間用其他方法，来行使他的权威。他所著的教牧法规含有对主教們的劝告，在整个中世紀初期里产生了很大的影响。这本教规旨在作为主教們的职务指南，而且也这样为他們所接受。这本书本来是为拉溫那的主教写的，但同时他也把它送交賽比耶的主教。在查理曼治下，主教們在授任圣职时才得被授予此书。阿尔弗萊德大帝把这本书譯成盎格魯·撒克逊語。在东罗馬則以希腊文刊行于世，它对主教們給以健全的、即或並不惊人的忠告，有如劝告他們不可玩忽职务等。同时书中也告訴他們不可批評那些統治者，如果他們不听从教会的劝告，那末却須使他們經常受到地獄劫火的威胁。

大格雷高里的信札是非常有趣的，它們不止显示出他的性格，同时也描繪出他所处的时代。除了对皇帝和拜占庭宮廷的貴妇人以外，他的口吻竟然有如一个校长——有时称贊，經常斥責，对自己发号施令的权限从未有过絲毫的犹豫。

让我們拿他在公元599年所写的信做个实例。第一封是他写給撒丁尼亚島上卡格利亚利主教的信。这人虽已老迈，但却道德敗坏。信中的一部分这样說："有人告訴我，你在主日行庄严弥撒之前竟出外用犁去翻献礼人的农作物……在庄严弥撒之后你又肆无忌憚地拔掉那块土地的界标……如果你体察到我們原諒你头发斑白，那末，老头儿，今后你可要好好反省，在行为上切忌輕举妄动，在举止上切忌蛮横恣睢。"关于这个問題他同时还写信給撒丁尼亚俗界的权威人士。这个主教又因收取主丧費用受到申斥；以

后他又因允許一位改宗的犹太人在犹太会堂里放置了一个十字架和一座圣母像而受到申斥。此外，格雷高里尙得悉該主教同另外一个撒丁尼亚的主教未經大主教許可竟然私自出外旅行；当然这也是必須禁止的。接着就是致达尔馬其亚总督的一封很严厉的信，信中說："我們看不出你在哪一点上能使上帝或人滿意"；"鉴于你想討好于我們，所以你应該在这种事情上，用全副心意和眼泪来滿足你的救主。"至于这可怜的人到底做了些什么事，我則一无所知。

以下的一封信是給意大利总督卡里尼克斯的。信中祝賀他战胜了斯拉夫人，並且指示他怎样处理伊斯特利亚地方违犯了三禁令的异端派問題。关于这个問題他也曾写信給拉溫那主教。有一次我們竟破例见到格雷高里給叙拉古主教写的一封为自己辯护，而不指責别人的信。这次所討論的問題是有重大意义的。問題在于当弥撒进行到某一点时应否呼阿利路亚。格雷高里說，他的用法並不如叙拉古主教所指，是出于屈从拜占庭政府的結果，它是經由蒙福的杰罗姆而起源于圣雅各的。因此那些认定他过分屈从希腊用法的人們是錯誤的。（与此类似的一个問題，曾造成俄罗斯旧教徒分裂的原因之一）

有許多信是写給蛮族男女統治者們的。法兰克女皇布呂尼希勒德曾为自己請求一領賜給法兰西某主教那样的白羊毛袈裟。格雷高里虽願答应她的請求；但不幸她所派的使者却屬于分裂派。他写信給伦巴底王阿吉魯勒夫庆賀他与敌方媾和。他写道："因为，倘若未能达成和議，除了使可怜的农民——其劳动对双方都有裨益——继續流血；幷給交战两方带来罪孽与危机之外，还能得到些什么結果呢？"他同时並写信給阿吉魯勒夫的妻子，狄奥德琳达皇后，叫她劝导丈夫坚持为善。他再次写信給布呂尼希勒德譴責

在她国内发生的两件事。一項是俗人未經普通祭司的試用期可以立即升任主教；另一項是准許犹太人拥有基督教徒作奴隶。他給狄奥都利克和狄奥代貝特，法兰克王国的两位国王写的信中説，由于法兰克人模范的虔誠，他本想只説些令人欣慰的事，然而他却情不自禁，必須指出在他們王国里盛行着圣职买卖罪。他也写信給图林地方的主教談到該主教所受的委屈。他給蛮族統治者写过一封彻头彻尾属于恭維性质的信；这信是写給西哥特王理查的，这人过去曾是个阿利烏斯教派，于公元587年改信了天主教。为此，教皇奖給他一把小钥匙，“这把小钥匙含有当年拘鎖圣使徒彼得頸項时所用鎖鏈上的鉄，它可以从蒙神祝福圣使徒彼得最圣洁的身上带来祝福，这条拘鎖过他頸項使他殉道的鎖鏈，可以解除你家人所犯的一切罪愆。”我希望这位国王陛下嘉納了这項礼品。

关于以弗所异端宗教会議，他对安提阿的主教有过以下指示，指示中説：“我們曾听説，东方教会中，除非用金錢賄买，就沒有一个人能得到圣职。”——主教必須竭尽全能矫正这种事态。馬賽的主教因为毁坏了某些被人尊崇的偶像而受到申斥：偶像崇拜誠然是錯誤的，然而，偶像毕竟是有用之物，因此，应該加以尊重。高卢的两位主教受到了譴責，因为有一个妇女先是当了修女以后又被迫結了婚。“果眞如此，……你們二人应当从事雇佣劳动，因为你們不配作为牧者。”

以上是他一年中发出信件的一小部分。有如他在本年度的一封信（CXXI）中所慨叹，这也就无怪乎他找不出时間来从事宗教的默想了。

格雷高里並不欣賞世俗学問。在他写給法兰西伟恩的主教德西德流斯的信中説：“我們听到一件提説起来都不免赧顏的消息。人們説你的‘弟兄們’［其实就是你］习慣于对某些人讲解語法。对

此我們不但非常不満，而且十分恼怒，以致我們把以前所說过的一切都化为叹息和悲伤，因为贊美朱比特的話語断然不能出于頌揚基督的口中……正是由于这种事在关系到祭司时极堪咒詛所以越发有必要通过眞凭实据，彻底查清这事的眞相。”

一直到盖尔伯特，亦即賽尔維斯特二世时期为止，教会內对异教学术的敌視延續了至少有四个世紀。从十一世紀以来，教会才对俗界学术抱有好感。

格雷高里对皇帝的态度比对蛮族諸王的态度要更为崇敬。他在写信給一位住在君士坦丁堡的通訊者时說：“凡为最虔誠的皇帝所喜爱的，无論他怎样吩咐，尽都在他的权能范围之內。他怎样决定，就怎样去办。只要他不使我們牵連上撤职处分[关系到正統派主教的]就行。再有，倘若他的所作所为合乎教规，我們就要追随。倘若不合乎教规，我們就要忍受，但要以我們自身不致犯罪为限。”摩立斯皇帝被一个无名的百夫长，弗卡斯所領导的叛乱废黜了。于是这个暴发戶便获得了帝位。他不但当着摩立斯杀害了他的五个皇子，而且随后把这位老年的父亲也一并杀掉。除了殉职以外，再无其它选择的君士坦丁堡大主教当然只好为弗卡斯加了冕。但令人更为惊訝的則是格雷高里，他住在远离罗馬生命比較安全的地方，竟然对篡位者和他的妻子，写出令人作呕的奉承。他在信中写道：“諸国的国王們与共和国的皇帝之間，有以下不同之点，諸国的国王是奴隶的主人，而共和国的皇帝則是自由人的主人……願全能的上帝在每一思想上和行动上保守你虔敬的心［也就是你］常住于他的恩惠之中；願住在你心中的圣灵指引你去作一切应以正义和仁慈从事的事业。”在致弗卡斯的妻子丽恩莎皇后的信中說：“那长期加于我們頸項上的重負业經解除，代之以皇帝大权溫和的羈絆，为了你的帝国的安宁，試問有什么舌，有什么心得

以說尽想尽我們对上帝所亏負的感謝呢。”有人可能认为摩立斯是个恶人；其实他却是个很善良的老人。那些原諒格雷高里的辯护者們推諉，他不曾知道弗卡斯的暴行；但他是确曾知道拜占庭篡位者慣例的行为的，而且他又不待查清弗卡斯究竟是不是一个例外。

异教徒改宗对教会影响的增长是很重要的。在公元四世紀末叶之前烏勒斐拉斯或烏勒斐拉已使哥特人改了宗，——但不幸，他們改信了，为凡达尔人所信仰的阿利烏斯教派。然而，在狄奥都利克死后，哥特人却逐漸地改信了天主教：西哥特人的王，有如我們所见，在格雷高里期間采用了正統教派的信仰。弗兰克人从克洛維斯时代起就改信了天主教。爱尔兰人在西罗馬帝国灭亡以前經圣帕垂克劝化也改了教。帕垂克是一个薩摩塞特郡的乡紳[1]，他从公元432年起到461年死去时为止一直住在他們中間。爱尔兰人相继在苏格兰和英格兰北部作了很多布道工作。在这些工作中最伟大的传教士是圣科伦巴；再有便是关于复活节的日期和其他重要問題曾給教皇格雷高里写过长信的科伦班。除去諾桑布利亚以外，格雷高里特别注意到英格兰的改宗。人人知道他在未当教皇之前，如何在罗馬奴隶市上见到两个金发蓝珠的男孩。当有人告訴他这两个男孩是盎格魯人时，他立即回答說，“不，是安琪儿。”在他就任教皇以后，他派圣奥古斯丁前往肯特劝化他們。关于这次布教他給奥古斯丁，給盎格魯王爱狄尔伯特和其他人士写过許多信。他下令禁止毀坏英格兰的异教庙宇，但却指令毀去其中的偶像並把庙宇奉献給上帝作为教堂之用。圣奥古斯丁向教皇請示过一些問題，諸如堂表兄弟姐妹之間可否結婚，夜間行过房事的夫妇

① 至少伯里在关于該圣徒的传記里，是这样說的。譯者按：伯里(J.B. Bury)是爱尔兰当代有名史学家。

可否进入教堂(格雷高里說，可以，倘使他們已經洗淨)，等等。这次布道据我們所知是成功的，而这也正成为我們直至今日仍为基督徒的原因。

我們目前所考察的这一段时期，具有以下的特征：当代的伟人虽較其他时代中的伟人逊色，但他們对于未来的影响却較为深远。罗馬法、修道院制度和教廷长久而深远的影响主要应归功于查士丁尼、边奈狄克特和格雷高里三人。公元六世紀的人們虽不如他們的前人那样文明，却比以后四个世紀的人們文明远甚，他們成功地創始了許多終于馴服了蛮族的制度。值得我們注意的是：上述三人中，有两人出身于罗馬的貴族，而第三人則为罗馬皇帝。格雷高里在某种正确的意义上来說，是最后的一个罗馬人了。他那命令人的語气虽为其职务所使然，却在罗馬貴族的自負中有其本能的根源。在他以后，罗馬城許多年代未曾产生过伟人。但就在罗馬城的衰落期，它却成功地束縛了征服者的灵魂：他們对于彼得圣座[1]所感到的崇敬正是出于他們对凱撒宝座的畏惧。

在东方，历史的进程是不同的。穆罕默德誕生的那年，适值格雷高里年近三十岁的时候。

---

① 指罗馬教会而言。——譯者

第二篇 經院哲学家

第七章 黑暗时期中的罗馬教皇制

自从大格雷高里到赛尔維斯特二世的四百年間，教皇制經历了許多次惊人的变迁。它曾不时隶属于希腊的諸皇帝①；或有时隶属于西方的諸皇帝；並在其他时期更隶属于当地的罗馬貴族．虽然如此，公元八世紀和九世紀中，一些精明强干的教皇却乘机建立了教皇权力的传統。从公元 600 年起到 1000 年这一段时期，对于了解中世紀教会，以及它与国家的关系方面具有极其重要的意义。

教皇摆脫希腊皇帝获得了独立，这与其归功于他們自己的努力，毋宁归功于伦巴底人的武力——当然，教皇們对此是不存任何感謝之意的。希腊教会在很大程度上一直隶属于皇帝，皇帝认为既有資格决定信仰問題，又有任免主教以至大主教的权限。修道僧也曾努力争取摆脫皇帝而独立，为此他們曾不时地站在教皇的一方。君士坦丁堡的大主教們，虽然情願归順于皇帝，但他們却絕不承认自己在任何程度上隶属于教皇的权力之下。皇帝为了抵抗意大利境內的蛮族，不时需要教皇的援助，这时他对教皇的态度恒比君士坦丁堡大主教对教皇的态度还要友好。

拜占庭被伦巴底人战敗以后，教皇們深恐自己亦将被这些强悍的蛮族所征服是不无理由的。他們借着与法兰克人結盟而解除

① 希腊的諸皇帝：指东罗馬帝国的諸皇帝，因东罗馬帝国的諸皇帝大多数是希腊人。——譯者

了这一畏惧。当时法兰克人在查理曼領导下已征服了意大利和德意志。这一同盟产生了神圣罗馬帝国，——該帝国曾有一个以教皇和皇帝之間的协調为前提的宪章。加洛林王朝迅速地衰頹了。教皇首先从其衰頹中获得了利益，公元九世紀末叶，尼古拉一世将教皇的权力提到前所未有的高度。当时国内普遍的无政府状态导致了罗馬貴族的实际独立，公元十世紀时，他們控制了罗馬教廷並带来了极其不幸的結局。教廷及一般教会，如何通过一次伟大的改革运动，从而摆脫了对封建貴族的隶属即将成为后面一章中的主題。

公元七世紀时，罗馬仍处于諸皇帝的武力統治之下，那时的教皇們若不順从即須遭难。有些教皇，例如；霍諾留斯竟至順从了异端观点；另外一些教皇，如：馬丁一世終因反抗而遭到皇帝的囚禁。公元 685 年到 752 年間的大多数教皇均系叙利亚人或希腊人。由于伦巴底人越来越多地兼并了意大利，拜占庭的势力逐日趋于衰頹。皇帝伊扫利安人列奥，于公元 726 年頒布了圣像破除令，对此不仅整个西方，就連东方的大多数人士也都认为是异端。教皇們强烈地和卓有成效地反对了这一禁令；公元 787 年在女皇伊琳（最初为攝政者）治下，东罗馬帝国废弃了圣像破除令异端。然而，与此同时西方发生的一些事件，却永远終止了拜占庭对罗馬教廷的控制。

大約在公元 751 年，伦巴底人攻陷了拜占庭意大利的首都拉溫那。这事虽使教皇遭到伦巴底人的极大威胁，但也使他們脫离了对希腊皇帝全面的隶属关系。諸教皇由于一些原因更多地喜欢希腊人，而不喜欢伦巴底人。首先，諸皇帝的权力是合法的，而蛮族的国王若非为皇帝所册封，是被看做簒位者的；其次，希腊人是文明开化的；其三，伦巴底人是民族主义者，而教会則仍保持其罗

馬的国际主义。其四，伦巴底人曾为阿利烏斯教派，在他們改宗以后，他們仍旧带着某些令人厌煩的气味。

公元739年伦巴底人在国王留特普兰領导下企图征服罗馬，但遭到求援于法兰克人的教皇格雷高里三世的强烈反抗。克洛維斯的后裔，墨洛溫王朝的国王們已經失去法兰克王国中的一切实权；国家大权操于大宰相手中。当时的大宰相，查理·馬特尔是个非常精明强干的人，他和英国国王征服者威廉一样，也是个庶子。公元732年，他在图尔的决定性战役中打败了摩尔人，为基督教世界拯救了法兰西。罗馬教会为此本来应該感謝他，但他出于財政上的需要竟而攫取了教会的一些地产，因此降低了教会对他的功績的評价。但他和格雷高里三世于公元741年相继逝世，而他的后继者丕平，則使教会方面感到十分滿意。公元754年教皇司提反三世为了逃避伦巴底人曾越过阿尔卑斯山往訪丕平，並締結了一項証明对双方皆极为有利的协定。教皇需要軍事保护，而丕平則需要只有教皇才能賜予之物：正式承认他代替墨洛溫王朝最后一个君主，取得国王的合法称号。为了答謝，丕平把拉溫那和过去拜占庭总督在意大利的全部轄区贈給了教皇。由于这項饋贈无从期待君士坦丁堡当局的承认，所以这就意味着同东罗馬帝国在政治上的分离。

假如历代教皇隶属于希腊历代的皇帝，天主教会的发展将要迥然有所不同。在东方教会中，君士坦丁堡的大主教从未获得摆脫俗界当局的独立，或有如教皇所获得的那种高于其他教士們的优越性。起初所有主教均被視为平等，而东方在相当大的程度上一直固持着这种见解。尤其在亚历山大里亚、安提阿和耶路撒冷諸城中尙有其他东方的大主教，但在西方教皇却是唯一的大主教（然而自从回教徒入侵以后这一事实已經失去了它的意义）。在西

方——东方並不如此——俗人自从数世紀以来就大部分是文盲，这就給予西方教会以东方所沒有的方便。罗馬的声誉凌駕于东方任何城市之上，因为罗馬兼有帝国的传統，又有彼得、保罗殉道，以及彼得曾是第一任教皇等传說。皇帝的威望或适足与教皇的威望相頡頏，但却沒有一个西方的君主能够这样作。神圣罗馬帝国的皇帝們往往缺乏实权；此外皇帝的即位尚有待于教皇給予加冕。由于这些原因，教皇从拜占庭統治下获得解放一事，对于教会之独立于世俗王国，对于决定性地建立教皇政治用以管理西方教会乃是必不可缺的。

在这一时期里有过一些极其重要的文件，例如："君士坦丁的贈予"和伪教令集，我們无須涉及伪教令集，但必須叙述一些有关"君士坦丁的贈予"的事項。为了給不平的饋贈披上一个古老的合法外衣，教士們伪造了一个文件，把它說成是君士坦丁皇帝頒布的一項教令，大意說，当他創建新罗馬时，他曾将旧罗馬以及其所有的西方領土贈給了教皇。作为教皇世俗权力基础的这項饋贈竟被以后中世紀的人們信以为眞。文艺复兴时公元 1439 年它才为罗伦佐·瓦拉斥为贋品。他曾写了一本"論拉丁語言幽雅"的书，而这种幽雅自然是八世紀作品所缺乏的。在他发表了这本駁斥"君士坦丁的贈予"的书和他的另一篇贊美伊壁鳩魯的論文之后，奇怪的是，他竟被当代热爱拉丁文风胜于教会的教皇尼古拉五世任命为教廷秘书。虽說教皇对教会的領地的管轄权是以那項伪托的贈予为依据，然而尼古拉五世却並未提議放弃教会所轄的領地。

这个有名文件的內容曾为 C.戴利勒·伯恩斯概述如下：①

在概述了尼西亚信条，亚当的墮落和基督的誕生之后，君士

① 我是在引用一本尚未出版的书，《第一欧洲》。

坦丁說他患了癞疯病，由于多方就医无效因而前往求助于“朱比特神殿的祭司們。”他們建議他杀死一些嬰儿，並在嬰儿的血中沐浴，但由于嬰儿母亲們的眼泪，他乃放还了她們。当夜，彼得和保罗向他显现，对他說塞尔維斯特教皇正隐居于苏拉克特的洞穴里，他会治好他的。于是他便来到了苏拉克特，这时“万国教皇”告訴他彼得和保罗不是神，而是使徒；並拿出他們的画像給他看，他认出这两个人正是上次显现时的人物，並在他所有的州长面前承认了这事。于是教皇塞尔維斯特指定他穿着馬毛衫进行一段时期的贖罪；然后給他施了洗礼。这时他看到有手从天上触及他。于是他的癞疯病被治好了，并自此放弃了偶像崇拜。以后，他和他所有的州长們、元老院貴族以及全体罗馬人民考虑最好将最高权力让給罗馬的彼得教廷，並使其凌駕于安提阿、亚历山大里亚、耶路撒冷以及君士坦丁堡之上。然后他在拉特兰宮內建立了一所教堂。他把皇冠、三重冠和皇袍賜給了教皇。他把三重冠戴在教皇头上，並替教皇牵着馬韁。他“把罗馬，以及西方所有的省、县和意大利城市让給賽尔維斯特和他的后继者；永久作为罗馬教会的管轄区”；然后，他迁到东方，“因为在天上皇帝已經設置了主教权位和基督教首脑的地方，世俗的皇帝已不配再去掌权了”。

伦巴底人並不順从丕平和教皇，但他們却在屡次战争中为法兰克人所战敗。公元 774 年丕平的儿子查理曼終于进駐了意大利，彻底击敗了伦巴底人，自认为他們的国王，然后占領了罗馬，並在此确认了丕平的贈予。当时的教皇哈德理安和列奥三世发觉在各方面促进查理曼的計划是对他們有利的。查理曼征服了德意志的大部地方，以强烈的迫害手段使撒克逊人改信了基督教並于最后独自恢复了西方帝国，在公元 800 年的圣誕节由教皇加冕即

皇帝位。

神圣罗馬帝国的建立，在中世紀理論方面划了一个时代，但在中世紀实践方面却远非如此。中世紀是一个特别热中于法权虛构的时代，当时的虛构主张前罗馬帝国的西部地区在法律上仍隶属于君士坦丁堡的皇帝，而皇帝是被认为合法权威的唯一源泉。法权虛构的大师查理曼曾主张：帝国的皇位尙无人继承，因为統治东方的伊琳（她自称皇帝而不称女皇）是个篡位者，因为女人是不能做皇帝的。查理[1]从教皇那里为自己的主张找到了合法根据。因而教皇与皇帝从最初就有过一种奇妙的倚存关系。无論是誰，若不經罗馬教皇加冕就不能做皇帝；另一方面，数世紀以来每一代强力的皇帝都主张有任免教皇的权限。中世紀法权的理論有賴于皇帝与教皇双方的决定；双方虽都为这种倚存关系而感到苦恼，但历时数世紀之久一直无法避免。他們彼此之間經常发生摩擦，这种摩擦时而有利于一方，时而有利于另一方。公元十三世紀里双方的斗爭終于达到无从和解的地步。教皇虽获得了胜利，但不久以后却失去了道德上的权威。教皇和神圣罗馬帝国皇帝二者並存了几个世紀，教皇一直延續到现在；皇帝則延續到拿破仑时代为止。然而，所建立起来的关于双方各自权力的精致的中世紀理論，却在十五世紀时即失去了效力。这理論所主张的基督教世界的統一，在世俗方面被法兰西、西班牙以及英吉利等君主国的强权所摧毁；在宗教方面則为宗教改革所摧毁。

关于查理大帝[2]和其随从的性格，盖哈特·澤里格博士曾概括叙述如下：[3]

① 查理：指查理曼。——譯者

② 查理大帝：亦指查理曼。——譯者

③ 《劍桥中世紀史》，第2卷，第663頁。

在查理的宫廷里展开了波瀾壮濶的生活。我們在那里既能看到豪华与天才，也能看到不道德的行为。查理一向不注意那些招致在他周围的人們。他本人並非一个模范人物，因而对于自己所喜欢的人或认为有用的人都能許以最大的自由。他虽被称为"神圣的皇帝"，但他的生活却显不出什么神圣。阿魯昆就曾这样称呼查理，并贊揚皇帝美丽的女儿罗楚德是一位嫻淑的女性，尽管她和梅因的罗得利克伯爵陈仓暗渡，生过一个男孩。查理离不开他的女儿們，他不允許他們結婚，因此，不能不使他得到这样的后果。另外一个女儿倍尔塔和圣里其耶修道院虔誠的院长安吉尔伯特之間生过了两个男孩。事实上查理的宫廷是个恣情纵欲的生活中心。

查理曼是个精力充沛的蛮人，在政治方面与教会結成同盟，但他却不关心个人的虔誠。他既不会讀又不能写，但他却掀起了一次文艺复兴。他在生活上是放蕩不羈的，同时又过分溺爱自己的女儿。但他却不遺余力地勗勉臣民过圣洁的生活。他和他的父亲丕平一样曾巧使传教士的热誠为自己在德意志扩张势力，並設法使教皇服从他的命令。教皇們都心满意足地听从他的命令，因为当时的罗馬已成为一个蛮族的都市，如果沒有外界的保护教皇自身的安全是毫无保障的，而且历次教皇的选举也早已变成了混乱的派系斗爭。公元779年，地方的敌对者逮捕了教皇，把他投入监獄，並威胁要刺瞎他的眼睛。查理在世时似将开始一个新秩序，但他死后却除去一套理論以外什么也沒有遺留下来。

教会所得的利益，特别是教廷所获得的利益，比西罗馬帝国所得的利益更为稳固。在教皇大格雷高里三令五申下的一个修道僧团体劝化英格兰改信了基督教，因此英格兰比那些有主教、但习惯于地方自治的国家，对罗馬更为恭順。德意志的改宗主要是英格

兰传教士圣鮑尼法斯(公元 680—754)的功績。他是个英格兰人，曾是查理・馬特尔和丕平的朋友，並且全面效忠于教皇。鮑尼法斯在德意志建立了許多修道院。他的朋友圣戈勒在瑞士建立了一所名为圣戈勒的修道院。根据某些权威者所述，鮑尼法斯曾按«列王紀上卷»中的仪式为国王丕平举行过涂油式。

圣鮑尼法斯的原籍是德汶州，受教育于爱克塞特和溫彻斯特。他于公元 716 年去弗利西亚，但不久即返回。公元 717 年他去到罗馬。並于公元 719 年被教皇格雷高里二世派往德意志去劝化德意志人改教，以及对爱尔兰传教士的影响进行斗爭（可以追忆的是：爱尔兰传教士曾对复活节的日期和削发的形式犯了錯誤）。他在取得相当成就之后，于公元 722 年回到罗馬，在罗馬被格雷高里二世任命为主教，並宣誓服从教皇。教皇給了他一封致查理・馬特尔的信，並任命他在劝化异教徒改教的使命之外，去鎮压异教徒。公元 732 年他被提升为大主教；公元 738 年他到罗馬作了第三次訪問。公元 741 年教皇札卡理阿斯任命他为教皇使节並命令他去改革法兰克的教会。他建立了弗勒达修道院，並为这修道院制訂了一套比边奈狄克特教团还要严格的规章。然后他和撒尔兹堡的一名爱尔兰籍主教，維吉尔发生了一場爭論。維吉尔虽曾主张在我們的世界以外尙有其他世界，但也是一位被正式列入圣籍的人物。公元 754 年鮑尼法斯和他一同回到弗利吉亚后遭到异教徒的屠杀。德意志基督教之所以成为教皇派，而不成为爱尔兰派，主要是由于他的功績。

英格兰的一些修道院，特别是在約克州的那些修道院，在当代是具有重大意义的。罗馬統治期間的不列顛文明早已蕩然无存，由基督教传教士所导入的新文明几乎全部集中于全面直接仰賴罗馬的边奈狄克特派修道院。可敬的毕德是賈罗地方的一个修道

僧。他的学生埃克伯特，約克的首任大主教，建立了一所教育过阿魯昆的教会附属学校。

阿魯昆在当代的文化中是一重要人物。公元780年他于前往罗馬途中，在帕尔瑪謁见了查理曼。皇帝雇他教法兰克人拉丁語，和教育皇帝的家属。他在查理曼的宫廷里度过了大部分生涯，从事教育与建立学校。晚年他当了图尔的圣馬丁修道院院长。他著了一些书，包括一本用韵文写的約克教会史。皇帝虽然沒受过教育，却深信教化之功，他暂时緩和了黑暗时代中的黑暗。但他在这方面的工作却为时很短。約克州的文化逐漸为丹麦人所毁灭，法兰西的文化也遭到諾曼人的破坏。撒拉森人袭击了意大利南部，攻克了西西里，並甚而于公元846年袭击了罗馬。总而言之，在西方基督教世界里公元十世紀堪称一最黑暗的时代；因为公元九世紀曾受到英吉利一些僧侶，以及約翰·司各脱这一杰出人物的拯救。关于后者，我即将作一較詳的介紹。

查理曼死后加洛林王朝的衰頹以及查理曼帝国的分裂，首先为教廷带来了利益。教皇尼古拉一世(公元858—867)曾把教皇的权力提到前所未有的高度。他和东西两罗馬帝国的皇帝們；和法兰西禿头王查理；和洛林王罗塔二世；以及几乎全体基督教国家的主教們发生过爭执；然而在几乎从所有的爭执中他都取得了胜利。許多地区的僧侶早已依附于地方諸侯，于是他便着手扭轉这种局面。他的两大爭端是关于罗塔二世的离婚事件，和关于君士坦丁堡大主教伊格納修斯的非法罢免事件。貫穿整个中世紀时期教会的势力，經常干預皇室的离婚問題。国王都是些刚愎自用的人，他們认为婚姻的不可解除是一項只限于臣民的教規。然而只有教会能締結神圣的婚姻，假如教会公布某項婚姻无效，那末就很可能引起王位继承紛爭或王朝战爭。因此教会在反对皇家离婚事件和非

法婚姻事件中占有极其有力的地位。在英格兰，教会在亨利八世治下丧失了这种地位，但在爱德华八世治下又恢复了这种地位。

当罗塔二世申請离婚时，他获得了本国僧侶的同意。但教皇尼古拉却撤掉了默认这事的主教們，並全面拒絕承认該王的离婚申請。罗塔的兄弟皇帝路易二世为此曾进軍罗馬試图恫吓教皇；但終因迷信性恐惧的增长而撤退。于是教皇的意志終于获得了胜利。

伊格納修斯大主教的事件是饒有兴趣的，这事說明教皇在东方依然可以主张自己的权力。伊格納修斯因交恶于攝政王巴尔达斯而被免去大主教的职位；弗修斯迄今本为一俗界人士，却被提升为大主教，拜占庭政府請求教皇批准这件事。教皇派遣了两位使节前往調查；他們到达君士坦丁堡之后，因受到恫吓，竟而同意了既成事实。这件事曾在教皇前隐瞞了一段时期，但当教皇得悉这件事后，他便采取了断然的措施。並在罗馬召集了一次宗教会議来討論这个問題；他免去了一名使节的主教职务，同时又罢免了授予弗修斯圣职的叙拉古的大主教；他咒逐弗修斯；斥革所有經弗修斯受予圣职的人，同时並恢复了因反对弗修斯而被革职的人的职位。皇帝米凱尔三世为此十分恼怒，他給教皇写了一封忿懣的信，但教皇却回答說："国王兼任祭司，皇帝兼任教皇的日子已成过去，基督教已把这两重职务分开了，基督徒皇帝关于永生問題需要教皇，但教皇除去在有关属世的事务方面是不需要皇帝的。"弗修斯和皇帝为了报复也召集了一个宗教会議，会上将教皇破門並宣布罗馬教会为异端。过了不久，皇帝米凱尔三世遭到暗杀，他的继承者巴歇尔恢复了伊格納修斯的职位，並在这件事上公开地承认了教皇的权限。这一胜利发生于尼古拉死后不久，而又几乎完全归功于宮廷革命的暴发。伊格納修斯死后，弗修斯重新当了大主

教，从而扩大了东方教会和西方教会間的裂痕。因此，假如从长远着想，尼古拉在这件事上的政策不能說是胜利的。

尼古拉把自己的意志强加于主教們比强加于国王們更为困难。大主教們认为自己是非常伟大的人物，他們是不肯馴服于一个教会的君主的。然而尼古拉却主张主教的存在主要归功于教皇，当他在世时，他总算大致上成功地普及了这种見解。在这些世紀里，有过主教应該如何任命的重大疑問，主教們原先是由忠实的信徒从主教区城市中用口头选举出来的；其次也經常为附近教区主教們的宗教会議所选出；但也有时为国王或教皇所选任。主教們可因重大理由得以撤换，但他們究竟应該受到教皇，还是地方性宗教会議的裁判則是不明确的。所有这些不明确之点恒使得这样一种职位的权能有賴于各該职位負責人的毅力和机敏。尼古拉把教皇的权力扩张到当时可及的最大限度；但在他后继者的統治下，这种权力重新陷入了一个低潮。

公元十世紀时教廷完全被置于地方性罗馬貴族的統治下。这时关于教皇的选举問題还沒有旣定的制度；教皇的选任有时仰賴群众的拥戴；有时仰賴皇帝們或国王們，有时就象在公元十世紀中一样仰賴罗馬市的地方掌权者。这时，罗馬和教皇大格雷高里在世时有所不同，罗馬已不是一个文明的城市了。这里不时发生派系战爭；一些豪門望族又不时通过暴力和貪污的联合手段攫取統治权。西欧的紊乱和衰頹在此时已达到使全体基督教国家几乎瀕于毁灭的程度。皇帝和法兰西国王已无法制止在其境內名义上仍为其諸侯的一些封建主所制造的无政府状态。匈牙利人袭击了意大利北部，諾曼底人入侵法兰西海岸，直到公元 911 年将諾曼底地方划归他們，他們才以此作为交换条件皈依了基督教。然而意大利和法兰西南部最大的危险却来自撒拉森人，他們旣不接受基督教，

也不尊重教会。大約在九世紀末叶，他們征服了全部西西里；並定居于那不勒斯附近的嘎里戈里阿諾河畔；他們破坏了蒙特·卡西諾及其他大型修道院；他們在普罗望斯海岸有一块殖民地，並从那里劫掠了意大利和阿尔卑斯山谷地带，遮断了罗馬与北方的交通。

撒拉森人对意大利的征服为东罗馬帝国所阻止，东罗馬帝国于公元 915 年战敗了嘎里戈里阿諾的撒拉森人。但其国势却不能象查士丁尼征服罗馬时那样，足以統治罗馬。教皇的职位在将近一百年的岁月中竟变作了罗馬貴族阶級或塔斯苛拉姆諸侯的賞賜物，公元十世紀初最有权力的罗馬人是"元老院議員"狄奥斐拉克特和他的女儿瑪柔霞，教皇的职位，几乎为該家所世袭。瑪柔霞不但相继有好几个丈夫，而且还有无数的情夫。她将其中的一个情夫提升为教皇号称塞尔玖斯二世（公元 904—911）。她俩的儿子是教皇約翰十一世（公元 931—936）；她的孙子是約翰十二世（955—964），他在十六岁时便当了教皇，"他使得教皇的墜落达于底极，由于其荒淫的生活和奢靡的酒宴，不久便使拉特兰宮成为世人注目之的了。"瑪柔霞可能成为女教皇朱安(Pope Joan)传說的根源。

这一时期的教皇們当然丧失了以前諸教皇在东方所具有的一切势力。他們失去了教皇尼古拉一世对阿尔卑斯山以北主教們行之有效的統治权。各地的宗教会議对教皇声明了全面独立，但它們对专制君主和封建領主們却保持不了独立。主教們日益为世俗封建領主所同化。"因而，教会本身也象世俗社会那样，成为同一无政府状态的牺牲；各式各样的邪恶毫无止境地蔓延着；一些稍事关心宗教及关心拯救信徒灵魂的僧侶无不为当前普遍的頹废而悲叹，于是他們便引导着忠实信徒去注視那世界末日的景象和最后

的审判。"①

过去有人曾认为当时流行着一种恐怖，就是說，当时的人害怕公元一千年将成为世界末日的年份。然而，这种想法却是錯誤的。因为自从圣保罗以来，基督徒就一直相信世界末日的临近，而他們却依然如故地进行其日常的工作。

为了方便起见，公元一千年不妨被认为是西欧文明衰退达于极点的年份。从这以后开始了一直延續到公元1914的文化上升运动。开始时，这进步主要須归功于修道僧的改革。在修道僧教团以外的大部分僧侣早已变得暴戾、敗坏和世俗化了；由于虔誠信徒布施而来的財富与权势腐化了这些僧侣，这种事情甚至在修道僧教团中也屡见不鲜，但每当道德力有所衰頹的时候，一些改革家必以新的热忱，使其重新振奋起来。

公元一千年之所以成为一个历史轉折点还有另外一項原因。大約在此时期，回教徒和北方的蛮族至少停止了对西欧的征战。哥特人、伦巴底人、匈牙利人和諾曼人相继入侵；各部族相继改信了基督教，但每一部族都削弱了文明的传統。西方帝国分裂为許多蛮族王国；諸国王对他們的臣属丧失了統治权；从而呈现了一种具有經常大小不同規模战事的普遍无政府状态。最后所有强悍的北方征服者部族都改信了基督教，並定居于各地。諾曼人是最后期的侵入者，他們特別显示了文明的才智，他們从撒拉森人那里夺回了西西里，从而保卫意大利不受回教徒的威胁。他們把丹麦人从罗馬帝国中分裂出去的大块英格兰領土重新納入罗馬的版图。当他們一旦定居于諾曼底之后，立即允許了法兰西的复兴，並对它給予了实质的帮助。

① 《劍桥中世紀史》，第3卷，第455頁。

我們用“黑暗时期”这一詞汇来概括公元600年到公元1000年这一段时期意味着我們过分着重了西欧。这一时期，适值中国的唐朝，也就是中国詩的鼎盛时期，同时在其他許多方面也是一个最为出色的时期。从印度到西班牙，盛行着伊斯兰教光輝的文明。这时举凡基督教世界的損失不但不意味着世界文明的損失，而且正好是恰恰相反。当时沒有人能想象西欧在武力与文化方面会在以后跃居于支配地位。对于我們来說好象只有西欧文明才是文明，但这却是一种狭隘的见解。我們西欧文明中大部分文化內容是来自地中海东岸，来自希腊人和犹太人的。論及武力：西欧占优势的时期起自布匿战争[①]到罗馬的衰亡——約为公元前200年到公元后400年間的六个世紀。此后在武功方面便再沒有任何一个西欧国家能与中国、日本或回教国家相提並論了。

自从文艺复兴以来，我們的优越性一部分須归功于科学和科学技术，一部分須归功于在中世紀里慢慢建立起来的政治制度。从事物的性质方面来看，这种优越性，是沒有理由持續下去的。俄国、中国和日本，在当前的大战中显示了很大軍事力量。所有这些国家都把西方国家的技术和东方的意識形态——拜占庭、儒教或神道[②]的意識形态結合在一起。印度如果获得解放，也将貢献出另一东方的因素。假如文明继續下去，在未来的几个世紀里，文明必将呈现文艺复兴以来从来未有的多样性。有一种比政治的帝国主义还要难于克服的文化帝国主义。西罗馬帝国灭亡許久以后——甚至到宗教改革为止——所有欧洲文化都还保留着一抹罗馬帝国主义色彩。现在的文化，对我們来說，是具有一种西欧帝国主

① 布匿战爭：指罗馬与迦太基在公元前264年—146年間所进行的三次战爭。——譯者

② 神道：指日本之神道。——譯者

义气味的。在当前的大战之后，假如我們打算在世界上生活得更舒适，那末我們就必須在思想中不仅承认亚洲在政治方面的平等也要承认亚洲在文化方面的平等。我不知道，这种事将要引起什么变化，但是我确信，这些变化将具有极其深刻和极其重要的意义。

第八章　約翰·司各脫

約翰·司各脫，或約翰奈斯·司各脫斯，有时更附以厄里烏根納或厄里根納① 字样，是公元九世紀最令人惊异的人物。假如他生在公元五世紀或十五世紀，他也許不至使人这样惊訝。他是一个爱尔兰人，一个新柏拉图主义者，一个杰出的希腊学学者，一个斐拉鳩斯教派，和一个泛神論者。他的大部分生涯是在法兰西国王，禿头王查理的庇护下度过的。他虽誠然距离正統教义远甚，但就我們所知却避过了迫害。他把理性置于信仰之上，並絲毫不介意教士們的权威；而他們为了解決自己的爭論，反而要求过他的仲裁。

为了理解这样一个人物的出现，我們必須首先注意圣帕垂克以后数百年內的爱尔兰文化。姑且不論圣帕垂克是英格兰人这一令人不快意的事实，尙有两項其他几乎同样令人不快意的事情：首先，在圣帕垂克到达爱尔兰之前，那里已經有了基督徒；其次，不管他为爱尔兰基督教作出了多大貢献，爱尔兰文化並不起因于他（据某高卢人作家說）。当阿替拉以及哥特人、凡达尔人和阿拉里克相

① 这种附加是多余的；因为这样就使他的名字成为"爱尔兰的爱尔兰人約翰"。公元九世紀时，"司各脫斯"意味着"爱尔兰人。"

继入侵高卢地方时："大海这边所有碩学之士都逃往海外各地，特别是爱尔兰，不管他們逃往哪里，他們便給那里的居民带来巨大的学术进步。"[①]假如这些人中有誰前往英格兰避难，盎格魯人、撒克逊人和玖特人必将把他們消灭尽淨；然而那些去到爱尔兰的人却与传教士結合在一起，成功地传播了在欧洲大陆逐漸消亡的大量知識与文明。我們有充分理由相信，公元六世紀、七世紀和八世紀間，爱尔兰人当中尙残存着希腊語文知識，以及对拉丁古典著作的相当学識。[②]英格兰自从坎特伯雷大主教狄奥多时代起就通晓了希腊語文。狄奥多本人是个希腊人，曾受教于雅典；在英格兰北方則可能是由于爱尔兰籍传教士的教导而通晓了希腊語文。蒙塔格·詹姆士說："公元七世紀下半期，渴望知識最殷切、教学工作开展得最活跃的地方是爱尔兰。在爱尔兰，拉丁語文（希腊語文稍差）的研究是以学者观点进行的……他們首先为传教的热誠所驅使，继而又迫于爱尔兰家乡的困难情況，乃大举迁徙到欧洲大陆，从而为挽救他們早已尊崇的残缺的文献作出了貢献。"[③]奥克撒尔的海尔利克在公元876年叙述爱尔兰学者們的迁徙时說："爱尔兰連同其哲学家們不顾海上的危险，几乎是集体迁移到我国的海岸。所有最博学的人都注定要应賢王索罗門——意指，秃头王查理——的延攬，自願地走上了流亡之路。[④]"

学者們每每被迫去过漂泊不定的生活。在希腊哲学的开始期，許多哲学家都是从波斯人那里来的避难者；在哲学的末期，查

① 《劍桥中世紀史》，第3卷，第501頁。

② 这个問題在《劍桥中世紀史》中，議論得頗为审愼，見第3卷，第19章，其結論則肯定爱尔兰人的希腊语文知識。

③ 见同上书，同卷，第507—508頁。

④ 同上书，第524頁。

士丁尼治下时，他們又变为逃往波斯人那里去的避难者。公元五世紀时，有如我們所见，一些有学問的人为了逃避日耳曼人，从高卢逃到西欧諸島；在公元九世紀时，他們为了逃避斯堪地那維亚人又从英格兰与爱尔兰逃回高卢。在现代，德国哲学家为了逃避他們的同胞甚至必須逃往更远的西方。我眞不晓得他們是否竟需要同样长的时間才能重返家园。

我們对于当时为了欧洲保存古典文化传統的爱尔兰人知道得太少了。有如他們的悔罪规則书所示，他們的学問是与修道院攸关的，充满了宗教的虔誠；但他們的学問却好象与神学的微妙問題沒有多大关联。由于这种学問与其說是主教的毋宁說是修道僧的，所以它沒有那种始自大格雷高里以来賦予欧洲大陆僧侣特征的行政观点。又由于它主要与罗馬割断了有效联系，所以它在考虑教皇时，仍抱着圣安布洛斯时代对教皇的看法，因而和后世对于教皇的看法有所不同。斐拉鳩斯，虽很可能是个不列顛人，却被某些人认为是爱尔兰人。他的异端很可能残存于爱尔兰，这里的当权者未能象在高卢那样千辛万苦地将它扑灭。这些情况适足以說明約翰·司各脫思想之所以异常自由与新鮮的原因。

約翰·司各脫生涯的初期和后期都是无从査考的；我們只知道他受到法兰西国王雇佣时的一段中間期。他大約生于公元800年，死于877年左右，但这两个年代都出于推测。教皇尼古拉一世时他适在法兰西。我們在他的生涯中，又遇到一些与这位教皇有关的人物，例如禿头王查理、米凯尔皇帝以及教皇尼古拉本人。

大約在公元843年，約翰应禿头王查理的邀請前往法兰西，並被該王任命为宫廷学校的校长。关于預定說和自由意志，修道僧高特沙勒克和莱姆斯大主教，一位显要的僧侣兴克瑪尔之間发生了一場爭論。修道僧高特沙勒克是預定說派，而大主教是自由意

志派。約翰在«論神的預定說»一篇論文中支持了大主教，但他的支持却太不审愼。这个問題是非常棘手的；奥古斯丁在駁斥斐拉鳩斯的文章中曾不得不涉及这个問題，贊同奥古斯丁固屬危险，但若公然反对奥古斯丁却有更大的危险。約翰支持了自由意志，这或不致引起什么責难而获得諒解；但在他的議論中的那种純哲学的性格却招来了人家对他的忿懣。这並不由于他公然违抗神学中公认的任何事物，而是由于他主张：独立于启示之外的哲学具有同等的权威，或甚至具有更高的权威。他爭辯說理性和启示二者都是眞理的来源，因此是不能互相矛盾的；但假如二者之間万一出现了类似矛盾的时候，那末我們就应当采取理性。眞正的宗教，他說，即是眞正的哲学；相反，眞正的哲学也就是眞正的宗教。他的著作曾受到公元 855 年和公元 859 年两次宗教会議的譴責；第一次宗教会議曾把他的著作斥为"司各脫杂粥"。

由于国王的支持，他終能逃避了懲罰。他和国王似乎一直很友好。如果瑪姆兹伯利的維廉的記載可以凭信，当約翰与国王共进午餐的时候国王曾問約翰："什么东西使一个爱尔兰人(Scot)和一个酒徒(Sot)[1] 有所区别？"司各脫回答說："只有食前方丈。"国王于公元 877 年逝去，此后人們再也沒有听到約翰的下落。有人相信他也在同年死去。但也有人传說他被阿尔弗莱德大帝聘往英格兰，並作了瑪姆兹伯利修道院，或阿塞勒尼修道院的院长，最后遭到修道僧的暗杀。然而，遭这不幸的人却似乎是另一位同名的約翰。

約翰的另一部书是希腊原文伪狄奥尼修斯文集的翻譯。这是一部在中世紀前期享有盛誉的书。当圣保罗在雅典传道的时候，

---

① 爱尔兰人与酒徒，原文中有协韻关系是国王所說的一句詼諧語。——譯者

"有儿人貼近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼斯"[1]（使徒行传第 17 章第 34 节）。除了以上記載之外关于这个人在现下我們已无从稽考，但在中世紀时人們还另外知道关于他的許多事。他曾旅行到法兰西，並在那里建立了圣邓尼修道院；至少在約翰到达法兰西不久之前該修道院院长希勒杜茵曾有过这样說法。除此以外狄奥尼修斯是一本調和新柏拉图主义与基督教重要著作的有名作者。这本书的著作年代是不詳的；但它的确成书于公元 500 年以前和普罗提諾所处的时代以后。这本书在东方流传甚广，並且受到世人贊賞；但在西方一直到公元 827 年，希腊皇帝米凱尔送給虔誠王路易(Louis the Pious)一本抄本，路易王又将該书贈給上述的希勒杜茵修道院院长时为止，这本书尚未被一般人士所知晓。希勒杜茵认为該书出自圣保罗的門徒，也就是出自希勒杜茵所居修道院的創建者的手笔。他很想知道該书的內容；但一直到約翰到来却沒有人能胜任希腊文的翻譯。約翰完成了这項翻譯，他在从事这項工作时必定感到十分愉快，因为他的观点和伪狄奥尼修斯文集是十分接近的。伪狄奥尼修斯从那时以来曾給予西方天主教哲学以巨大的影响。

公元 860 年人們将約翰的翻譯送呈教皇尼古拉。教皇因該书在发行以前，未征求他核准而感到恼怒，並命令查理王将約翰送至罗馬——然而这項命令却被置若罔聞了。关于本书的实质，特别是关于譯文中所表现出来的精湛的学識，教皇是无法吹求的。教皇曾征詢他的图书館长卓越的希腊学学者，阿奈斯它修斯对于該书的意见。阿奈斯它修斯为一个远居化外的人竟能具备如此淵博的希腊文知識而感到十分惊訝。

---

[1] 丢尼斯：系中文圣經中的譯名。即本书中的狄奥尼修斯。——譯者

約翰最大的著作(用希腊文写成的)是《自然区分論》。这是一部在經院哲学时代可能被称为"实在論的"著作;这就是說,它象柏拉图的著作一样,主张諸共相是在諸殊相以先。他在"自然"中不仅包括有;而且包括非有。自然的整体被划分为四类:(1)創造者而非被創造者,(2)創造者同时又是被創造者,(3)被創造者但非創造者,(4)既为非創造者又为非被創造者。第一类显然是上帝。第二类是存在于上帝之中的(柏拉图主义的)諸理念。第三类是时間与空間中的事物。第四类令人惊訝,仍是上帝,並非作为創世主,而是作为一切事物的終极和目的。从上帝流溢出来的一切事物都努力爭取复归于上帝;因此所有这些事物的終极和他們的开始是同一的。一和多之間的桥梁是邏各斯。

他把不同的諸事物,例如,那些不属于睿智世界的有形体的事物,和罪——因为罪意味着神性典型的丧失——都包括在非有的領域之中。唯有創造者而非被創造者具有本质的存在;它是一切事物的本质。上帝是事物的开始、中继、和終极。上帝的本质是人类、以至天使所无从知道的。在某种意味上,他甚至連他自己也无从知道:"上帝自身也不知道他是什么,因为他不是一个什么;在某种意义上来讲他对于他自己和对于每一个智者都是不可理解的。"① 在諸事物的存在中可以看到上帝的存在;在諸事物的秩序中看到他的智慧;在諸事物的运动中看到他的生命。他的存在是圣父,他的智慧是圣子,他的生命是圣灵。然而狄奧尼修斯所說沒有一种名称可以用来确言上帝的說法却是正确的。有一种所謂肯定的神学,在这种种神学中人們把上帝說成是眞理、善、本质,等等,但这些肯定只不过是象征性的眞实而已,因为所有这些述語

① 参照布萊得雷所論一切认識的不充分性。他主张沒有全眞的眞理,而所可能得到的最好的眞理在知性上都是不能改正的。

都有一个对立語，而上帝是沒有对立語的。

創造者同时又是被創造者这一級事物包括諸第一原因，或諸原型，或柏拉图主义的諸理念。这些第一原因的总合便是邏各斯。諸理念的世界是永恒的，和被創造的。在圣灵的影响下，这些第一原因产生了个别事物的世界，但其物质性却是虛幻的。当提及上帝从"无"中創造万物时，在上帝超越所有知識的意味上，这个"无"应該被理解为上帝本身。

創世是一个永远的过程：一切有限事物的实体都是上帝。被造物並不是一个与上帝有区别的存在。被造物存在于上帝之中，而上帝以一种不可言喻的方式在被造物中显示他自己。"圣三位一体热爱在我們心里的以及在它本身中的它自己[1]；它看它自己並推动它自己。"

罪的根源在于自由：罪的发生是因为人們轉向自己而不趋向上帝。恶的根源並不在上帝之中，因为在上帝里面沒有恶的概念。恶是非有而且它沒有根源，因为假如它有根源，它将变为必然的了。恶是善的缺乏。

邏各斯乃是将多带回一将人带回上帝的原理；因此它是世界的救主。通过与上帝的結合人身中导致这一結合的部分亦将变为神圣。

在否认个别事物具有实体性这一点上，約翰与亚里士多德派的意见是不一致的。他称柏拉图为哲学界的泰斗。然而他关于存在的分类中的前三类都是間接起源于亚里士多德的創动而非被动者，創动及被动者，被动而非創动者。在約翰体系中其第四类，既为非創造者又为非被創造者，則来自狄奥尼修斯，一切事物复归于

① 参照斯宾諾莎。

上帝的說法。

从以上的概述中来看，約翰·司各脫的非正統教义性是显而易见的。否认被創造物具有实体性的他的泛神論，是与基督教义相违背的。他对于从"无"中創造万物的解释也不是任何一个审愼的神学家所能接受的。他的三位一体說和普罗提諾的說法极其类似，他在这一点上虽試图維护自己，但他的說法却未能保持三位的同等性。这些异端显示了約翰的精神独立性，这在公元九世紀里是令人惊异的。他的新柏拉图主义的见解有如在公元四、五世紀希腊諸教父中間一样，在当时的爱尔兰可能是很普遍的。假如我們对于公元五世紀至九世紀期間的爱尔兰基督教知道得更多一些，也許我們发现約翰並不那末令人惊异。另一方面也許他所持异端的大部分是出于伪狄奧尼修斯的影响。狄奧尼修斯曾被认为与圣保罗有过联系，而被人誤认为正統教派。

他认为創世沒有时間的这种见解，当然也属于异端，这就迫使他說創世記中的記載属于寓言的性质。天国和亚当的堕落是不該按字面解释的。有如所有泛神論者，他在罪恶的解释方面感到困难。他认为人类最初是沒有罪的，当人沒有罪的时候，他沒有性的区别。这种說法当然与圣經中所說："上帝造男造女"的說法有所抵触，按照約翰的說法人类之被分为男性和女性只是由于罪的結果。女性体现着男性感官的並堕落的本性。在最后，性的区别将重复归于消失，那时我們便会有純粹灵性的躯体。[1] 罪存在于被誤导的意志，在于假定本来并非善的事物为善。罪的懲罰是当然的；它在于发现罪恶欲望的虛妄性。然而懲罰却不是永远的。有如欧利根，約翰认为甚至魔鬼最后也将得救，然而他們得救的时日却比

① 参照圣奧古斯丁。

其他人較晚。

約翰翻譯的伪狄奥尼修斯对中世紀思想发生过巨大的影响。然而他的巨著自然区分論却影响不大。这本书屢次被斥为异端，公元 1225 年教皇霍諾留斯終于下令焚毀該书的所有抄本。不过所幸这个命令並未得到有效的执行。

第九章 公元十一世紀的教会改革

自从西罗馬帝国灭亡以来，欧洲在公元十一世紀中首次出现了迅速而持久的进步。在加洛林王朝文艺复兴时，欧洲曾有过某种进步，但事实証明这种进步却不是巩固的。公元十一世紀时的进步是持久的和多方面的。这种进步始自修道院的改革；继而扩展到教廷和教会机构；並于本世紀末期产生了首批經院哲学家。撒拉森人被諾曼人逐出了西西里；匈牙利人变为基督徒，並終止了劫掠生涯；諾曼人对法兰西和英格兰的征服使这些地区免受斯堪地那維亚人的进一步侵袭。除去拜占庭影响所及的地区以外，过去一向簡陋的建筑，驟然具备了宏伟的规模。僧侶以及俗界貴族的教育水平也都有了显著的提高。

在改革运动者的心目中，这次运动的最初阶段，純然出于道德的动机。正规的僧侶以及世間一般的僧侶早已腐化墮落，于是一般热誠的人士便开始督促他們更多地按照他們的清規戒律生活。然而在这个純粹道德的动机之后却有另外一个动机，这动机在最初也許是无意識的，但它却逐漸变得越发明显起来。这个动机便是彻底分开僧侶与群众，並借此以增进僧侶的势力。因而，教会改革的胜利自然会直接导致教皇与皇帝間的剧烈冲突。

祭司在埃及、巴比伦和波斯早已形成一个独立而强大的社会阶层,但在希腊和罗馬却不如此。在原始基督教中,僧侶和俗众的区别是逐漸发生的;当我們在新約中讀到主教一詞时,这一詞汇还沒有它现在的寓意。僧俗分离有两个方面,一是教义方面的,一是政治方面的;政治的一面又倚靠其教义的一面。僧侶具备某些行奇迹的能力,特别在有关圣礼方面——洗礼則除外,俗人也能施洗礼。但沒有僧侶的帮助却无法举行婚礼,赦罪礼和临終时的涂油。在中世紀中尤其重要的是化体①:只有祭司才能行弥撒的奇迹。化体說虽久已为一般人所信仰,但直到公元十一世紀,公元1079年时才变为信条之一。

由于祭司們有行奇迹的权能,他們能够决定一个人是否在天国中享永生或打入地獄。当一个人在受破門处分中不幸死亡,那末他将要下地獄;假如他經过祭司奉行的一切正当仪式,而自己又适当地认了罪並悔改,那末他最后还将进入天国。然而进入天国之前,他可能还要在炼獄中經受一段时期——也許是一段很长时期的熬煎。祭司們可以通过为某人的灵魂作弥撒而縮短这人在炼獄中的期限。他們为了适当的金錢酬謝是乐于作这种事的。

我們須知所有这一切,不止是公开宣布的信条,而是为僧俗两界所共同坚信不疑的。僧侶們行奇迹的权能使他們屢次战胜那些拥有軍队的强大君主。然而这种权能却受到以下两种限制:一即俗界怒不可遏的激情爆发,一即僧侶之間的分裂。直到教皇格雷高里七世时为止,罗馬居民对于教皇本人並不怎样尊敬。每逢騷乱的党派斗爭誘使他們对教皇进行綁架、拘禁、毒杀或攻击的时

① 化体:指行圣餐时面包和葡萄酒变为基督的肉和血这一天主教的信条。——譯者

候，他們是毫不犹豫的。但这怎能和他們的信仰相容呢？这解答，毫无疑問，一部分出于他們毫无克己的能力；此外一部分却出于人在临終前还可以悔改的想法。另外还有一种理由，不过这种理由在罗馬所起的作用較差于其它地区，这就是說，国王在其国內可以使主教們屈从他的意志，这样国王便可取得足够的僧侶魔法，从而拯救自己脫离永劫的懲罰。因此教会紀律，与一个統一的教会管理机构便成为僧权必不可缺之物。作为僧侶道德革新重要組成部分的这些目标，終于在公元十一世紀中达到了。

僧侶們的职权，总地說来，只有通过个体僧侶的重大牺牲才能获得。为僧侶改革家所一致抨击的两大弊端即圣职买卖与蓄妾。关于以上二者我們必須分別加以叙述。

由于虔誠信徒的捐献，教会早已变得很富有。許多主教拥有巨大的財产，就連教区的祭司們也都照例过着当代的舒适生活。主教的任命权通常实际上是操于国王之手，但也有时操于一些地位較低的封建貴族。国王出售主教职位之事是习以为常的；事实上这笔款項占其收入的重要部分。主教从而再去轉售在其权限以內的高級圣职。在这种事上是並沒有任何秘密的。盖尔伯特（按即塞尔維斯特二世）仿效主教的口吻說“我付出黃金，而当了主教；只要我按照自己分內的权限行事，我也不怕捞不回这笔款項。我任命一个祭司，于是我收到黃金；我按插一个执事，于是我收到一堆白銀，看吧，我付出去的黃金，现在又重新返回了我的錢囊。”[1]米兰的彼得·达米安于公元1059年发现自大主教以下該城中的每一僧侶都犯有买卖圣职的罪，而这种情形在当时却非絕无仅有。

买卖圣职当然是一种罪，但这还不是反对它的唯一理由。它

① 《劍桥中世紀史》，第5卷，第10章。

使得教会的人事升迁不凭功績而凭財富，它确认了任命主教事宜中的俗界权威，以及主教对世俗統治者的隶属关系；同时它导致主教职位淪为封建体系的一部分。尤其，当一个人买到了高級圣职以后，他自然要急于收回为此而付出的代价，于是这人属世事物的关心势将超过他对于精神事务方面的关心。由于这些原因，反对买卖圣职运动終于成为教会爭取权力斗爭中的一个必要环节。

与此极其类似的看法也适用于僧侶的独身主义。公元十一世紀的革新家經常把我們較为正确地应說为“結婚”这一詞汇說成“蓄妾”。修道僧由于其貞洁的誓言，当然不得結婚，然而对于那些世俗僧侶却从未有过明确的結婚禁令。东方的教会一直到今天，教区祭司还被允許結婚。西方在公元十一世紀中大部分教区祭司都是結婚的。主教，就他們自身来說，經常訴諸于圣保罗以下的話：“作主教的必須无可指責，只作一个妇人的丈夫”。[①] 于此並沒有买卖圣职事件中那样明显的道德問題，但在僧侶独身問題上却有着与反对买卖圣职运动中极其类似的政治动机。[②]

僧侶們一旦結婚之后，他們自然企图将教会的財产传給他們的子嗣。假如他們的子嗣当了僧侶那末他們更可以进行合法地授与；因此当革新派获得势力之后，他們所采取的最初措施之一便是禁止把僧职授予僧侶的子嗣。[③] 然而在当时的混乱状态下却仍然存在着一种危险，因为設若僧侶已經有了子嗣，他們总不难找到一些非法侵占部分教会田产的方法。在这种經济的考虑之外，还有一項事实，假如一个僧侶同他的邻舍一样，也是一个有家室的人，

---

① 《提摩太前书》，第 3 章，第 2 节。

② 参看亨利·C·李著，《僧侶独身史》。

③ 公元 1046 年曾明令不許僧侶的儿子作主教。以后又明令禁止僧侶的儿子就任圣职。

那末他对于他們来說，則似乎並不相差多远。至少自从公元五世紀起就有一种对于独身生活的热烈的贊揚，假如僧侣試图博得其权势所依賴的崇敬，那末他們借着禁絕婚娶显然与一般有所区别乃是极其有利的。不容置疑，革新家們虽然篤信結婚的身分事实上並非有罪，但却低于独身的身分，同时也只意味着对肉欲的让步，圣保罗說："倘若自己禁止不住，就可以嫁娶"；[①] 但一个圣洁的人却必須能够"禁止"。所以僧侣的独身对于教会的道德权威来說是必不可少的。

在以上这些一般性的引言之后，让我們来談一下公元十一世紀教会中革新运动的实际历史。

运动的开始，追溯到公元910年阿奎泰公爵，虔誠者維廉之創建克律尼修道院，这所修道院自从建成以来一直独立于一切外界权威——但教皇的权威除外；而且其院长又被授权管轄那些由它分建的若干修道院。这时，大部分修道院都很富有与放纵；克律尼虽避免极端的禁欲主义，却还注意保持尊严与礼法。該院第二任院长奥都到意大利后曾受命管理好几处罗馬的修道院。但他並不是經常成功的："法尔发修道院——該院由于暗杀了前任者的两个敌对院长的紛爭而陷于紛裂——抵制了奥都介紹前来的克律尼派修道僧，並用毒药杀害了阿勒伯利克借武力任命的修道院长。"[②]（阿勒伯利克是邀請奥都的罗馬統治者。）公元十二世紀时克律尼的革新热情逐漸冷却了。圣伯納德曾反对过該修道院华丽的建筑；有如他所处时代一切极其虔誠的人，他也认为壮丽的宗教院宇是罪孽深重的驕傲的象征。

公元十一世紀时，革新家創立了不少教团。一个苦行的隐士，

① 《哥林多前书》，第7章，第9頁。

② 《劍桥中世紀史》，第5卷，第662頁。

罗穆阿勒德于公元 1012 年創立了卡瑪勒多力兹教团；下文中即将叙述的彼得•达米安曾是該教团的信徒之一。公元 1084 年科伦的布魯諾創立了一向以謹严著称的卡尔图斯教团，公元 1098 年創立了西多教团；公元 1113 年时圣伯納德加入了这个教团。这个教团严守边奈狄克特的教规。它禁止使用彩色玻璃窗。它雇佣了一批俗家弟兄，从事劳动。这些人虽也宣誓，但却不許学习讀和写；他們主要是从事农业，及其他工作，有如建筑。約克州芳騰修道院属于西多教团——对于把一切美都看成属于魔鬼的人們来說，这所修道院确是一个值得注目的建筑物。

从法尔发事件中——这在当时並非絕无仅有的——我們可以看出，修道院革新家需要巨大的勇气和魄力。在他們成功的地方，都有过俗界当权者的支持。最初促使教廷，其次促使整个教会革新得以实现的正是这些革新家以及他們的信徒。

然而教皇制的革新在最初，却主要是皇帝的事业。最后一位世袭的教皇是公元 1032 年选出的边奈狄克特九世，据說那时他只有十二岁。他是塔斯苛拉姆人阿勒伯利克的儿子；我們在叙述奥都修道院长时已經提到阿勒伯利克。当边奈狄克特年龄稍长时，他变得越发荒淫无度起来，甚而震駭了当代的罗馬人。最后他的邪恶达到这样高度，竟然为了結婚而决心辞去教皇的职位。他把这职位卖給他的教父格雷高里六世。这人虽用金錢賄买了教皇职位，却是一位革新家；同时也是希尔得布兰得(格雷高里七世)的朋友。然而他取得教皇职位的手段却丑恶得无法见容于世。年輕皇帝亨利三世是一个虔誠的革新家，他一面保留任命主教的权限，一面不惜牺牲一大宗收入用来杜絕圣职买卖。公元 1046 年他来到意大利，那时他只有二十二岁；並以圣职买卖的罪名废黜了格雷高里六世。

亨利三世在位期間始終保持了任免教皇的权限，並且适宜地运用这个权限使之有利于革新。废黜格雷高里六世之后，他任命了一个日耳曼籍主教，班伯格的苏得格尔；罗馬人放弃了他們一向要求但却几乎从来也不善于行使的选举权。新教皇于翌年逝世。皇帝指名推荐的另一名，据說由于毒害也旋即死去。于是亨利三世选立了他的一名亲戚，土魯人布魯諾，号称列奥九世(1049—1054)。列奥是个热誠的革新家，他經常到处旅行並主持了許多次宗教会議；他企图击退盘据在意大利南部的諾曼人，但結果並未成功。希尔得布兰得是他的朋友，並几乎也可以称为是他的学生。他死后皇帝于公元 1055 年委派了另一位教皇，爱赫史塔人革布哈尔德，号称維克多二世。然而皇帝于翌年死去，又过了一年这位教皇也死去了。从这时起皇帝和教皇关系已变得不似以前那样和睦了。通过亨利三世的支援教皇于获得了道德威信之后，首先要求独立于皇帝，继而便要求优越于皇帝。于是开始了历时达二百余年，最后以皇帝的敗北为結局的大紛爭。所以从长远的见地来看，亨利三世革新教皇制的政策可能还是缺乏了預见性。

下一代皇帝亨利四世統治了五十年(1056—1106 年)。起初他还未成年，由母后阿格尼斯攝政。司提反九世作了一年教皇，他死后紅衣主教們选出了一位教皇；当时罗馬人重申他們早已放弃的选举权，选出了另一位教皇。太后支援了紅衣主教們，他們选立了一位教皇号称尼古拉二世。虽然他的統治只有三年，但这一时期却极其重要。他和諾曼人媾和，从而減輕了教廷对皇帝的依賴，在他掌教期間，教皇的选出是由一項教令来决定的，按照这項教令选举首先由罗馬市郊六个紅衣主教管区的紅衣主教們进行，然后再經由其他主教，並最后通过罗馬城中的僧侶及市民。据人推測，僧侶及市民的参与，只是形式而已。实际上教皇的选举者只是罗

馬市郊的六个紅衣主教。如果可能，选举必須在罗馬举行；但如遇有困难或不适宜在罗馬举行的情况时，也可以在其他地方举行。在整个选举过程中皇帝是沒有份的。这項教令經历了一場斗爭之后才获得人們的承认，它是使教皇制脫离俗界控制的一个必要的步驟。

尼古拉二世严格执行了一項教令，确定今后凡經由圣职买卖而获得的圣职一概无效。但該項教令並不追及既往，因为这样作就势必牵扯到大多数在职祭司的任职問題。

尼古拉二世任期內，米兰开始了一場有趣的斗爭。該地的大主教追随安布洛斯的传統对教皇要求了一定程度的独立自主。他和他的僧侶联合了貴族阶級，坚决反对革新。商人和下层社会，与此相反，希冀着僧侶的虔誠；这时发生了支持僧侶独身运动的一些暴动和一次名叫帕塔林，反对大主教及其支持者的强大革新运动。为了支援革新教皇于公元1059年把赫赫有名的圣彼得·达米安作为自己的代表派往米兰。达米安是《論神的全能》一书的作者，該书主张說上帝能作出与矛盾律相反的事物，並能撤消过去（这种见解曾受到圣托馬斯駁斥，並自此不再属于正統教义）。他反对辯証法，并把哲学說成神学的侍婢。有如我們所知，他是罗穆阿勒德隐士的信徒，素来厌煩处理事务性的工作，然而他的圣洁，却是教廷可貴的財宝，致使教廷不遺余力地爭取他协助革新运动，而他也終于听从了教皇的劝說。公元1059年他在米兰的僧侶集会上作了一次反对圣职买卖的演讲。起初听众們激怒得几将危害他的生命，但他的雄辯終于感动了他們，使他們一个个慟哭流涕地认了罪。而且还約定自此效忠于罗馬。在下一位教皇的任期內，皇帝与教皇关于米兰教座发生了一次爭端，在这次爭端中，教皇由于获得了帕塔林派的支援，取得了最后的胜利。

公元1061年尼古拉二世死去时，亨利已經成年了。他和紅衣主教間发生了一場有关教皇继承問題的爭执。皇帝从未承认有关教皇选举的教令，同时也不准备放弃他在选举教皇事宜中的权利。这場爭执持續了三年之久，但最后还是以紅衣主教們的选择成为定局。皇帝与教廷之間並未进行决定性的实力較量。形势之所以一变，主要是由于紅衣主教們选出的这位教皇的卓越的品德。他是一位既有德行又有經驗的人，除此之外还曾受业于朗弗兰，亦即以后的坎特伯雷的大主教）。公元1073年这位教皇，亚历山大二世死去了，继他选出的是希尔得布兰得（格雷高里七世）。

格雷高里七世（1073—85年）是历代教皇中最杰出的人物之一。他早已显露头角，並对教廷政策給予很大影响，正是由于他，教皇亚历山大二世才为征服者維廉征服英格兰的企图祝了福。他还偏袒过在意大利和在北方的諾曼人。他曾是为了制止买卖圣职首先买到教皇职位的教皇，格雷高里六世門下的被保护者；教皇格雷高里六世被废后，希尔得布兰得过了两年流亡生活。他余生的大部分时間住在罗馬。他不是一个有学問的人，他却从他素所崇拜的英雄，大格雷高里間接学到了圣奥古斯丁的教义，並为此受到极大鼓舞。当他作了教皇以后他相信自己是圣彼得的代言人。这曾給予他某种程度上的自信，但这种自信若以世俗尺度去衡量则是无从首肯的。他认为皇帝的权威也是出于神授：起初，他把皇帝和教皇比作两只眼睛；当他和皇帝发生了爭执以后，他便把二者比作太阳和月亮，——教皇当然是太阳。教皇在道德方面必須是至上的，因此，假若皇帝无道，教皇就有权废除皇帝。世上沒有什么比反抗教皇再不道德的了。所有这些他都深信不疑。

为了强制僧侶独身，格雷高里七世比以前任何教皇尽力都多。在德意志教士們起而反抗，由于这一原因以及其它，他們傾倒于皇

帝的一方。然而，俗众却到处渴望他們的祭司过独身生活。格雷高里煽起俗众暴乱用以抵制結婚的祭司和他們的妻子，这时僧侣夫妻經常遭到令人发指的虐待。他号召俗众不去参加那些拒不听命的祭司为人举行的弥撒。他申令既婚僧侣举行的圣礼概为无效，並且禁止这样的僧侣进入教会。所有这些都曾激起僧侣們的反抗，和俗众的拥护；即便在教皇們过去經常遭遇生命危险的罗馬，他却受到群众的欢迎。

在格雷高里任期中开始了有关"授职礼"的大紛争。当一个主教被授予圣职的时候，即被授予一个指环和一支手杖作为其职权的标帜。这些东西向来是由皇帝或国王（按其地区而定），以該主教的封建統治者的身分，而授予主教的。格雷高里坚持这些东西应由教皇授予。这場爭执是使教阶制度脫离封建体系的工作之一。这場爭执持續了很久，但最后却由教廷获得了全面的胜利。

导致卡諾薩事件的紛爭起因于米兰的大主教教区問題，公元1075年皇帝因有副主教們的协助任命了一个大主教；教皇认为这是侵犯他的特权，遂以破門和废黜来威胁皇帝。皇帝在沃尔姆斯召集了一个主教們的宗教会議来进行报复，会上主教們声明不再效忠于教皇。他們写信控訴他犯有奸淫罪，伪証罪，和（比这些更严重的）虐待主教罪。皇帝也写給他一封信主张皇帝应超越一切地上的裁判。皇帝和他的主教們宣布格雷高里已被废黜；格雷高里則給予皇帝和主教們破門处分，並宣布他們已被废黜。于是一場鬧剧便这样开始了。

在第一幕里，胜利归属于教皇。撒克逊人以前曾背叛过亨利四世，随后又和他言归于好，但以后又叛变了；德意志的主教們也同格雷高里讲了和。皇帝对待教皇的态度使得举世为之震駭。因此，翌年（公元1077年）亨利乃决心去寻求教皇的宽恕。在严冬季

节他带着妻子幼儿和少数扈从越过塞尼山口，来到教皇居住的卡諾薩城堡前苦苦哀求。教皇让他穿着悔罪服，赤着脚在堡外等候了三天。他終于被引见了。在他表示过忏悔並宣誓将来一定按照教皇指示对待教皇在德意志的敌对者之后，才承蒙赦罪並恢复了教籍。

然而教皇的胜利却落了空。他受到了自己神学戒律的束縛，在这些戒律中有一条要求对悔罪者給以赦罪。說也奇怪，他竟然受到亨利的欺骗，誤认亨利的忏悔出于眞誠。不久他便察觉了自己的錯誤。他已不能再去支援亨利的德意志敌对者，因为他們觉得教皇已經出卖了他們。从这时起事情开始轉变得对他不利起来。

亨利的德意志敌对者为了对抗，选出了另外一位皇帝，名叫卢多勒夫。开始时，教皇一面主张帝位归属問題应由他来决定，但一面却又拒絕作出任何决定。公元 1080 年当他体会到亨利的悔过并无誠意，才終于宣布卢多勒夫为皇帝。然而約在这时，亨利在德意志已制伏了他的大部分敌对者。同时並借重他的僧侶拥护者选出一位敌对教皇。他带着这位敌对教皇于公元 1084 年进入罗馬。他这位敌对教皇正式給他行了加冕礼，但他們二人却不得不在营救格雷高里的諾曼人陣前潰退，諾曼人大肆刼掠了罗馬，並挾持格雷高里而去。直到他于翌年死去为止，实际上作了他們的俘虏。

这样看来，他的一切策略就象落了个不幸的結局。但事实上这些策略却依然为他的继承者以更緩和的方式所沿用。当时虽然达成了一項有利于教廷的协議，但这种冲突本质上却是无法协調的。关于該冲突以后的发展我們将在以下章节中有所論及。

现在我們有待叙述一下公元十一世紀的理智复兴。除去盖尔伯特(教皇赛尔維斯特二世，公元 999—1003 年)以外(甚至他也还更多地是个数学家而不是哲学家)，公元十世紀中根本沒有什么哲

学家。但随着公元十一世紀的进展便开始出现了眞正的哲学的杰出人物。这些人中最重要的有安瑟勒姆、罗塞林和其他一些值得叙述的人物。所有这些人都是与革新运动有关的修道僧。

他們中間的最年长者，彼得·达米安，已见前述。图尔人貝隆嘎（死于公元 1088 年）作为某种程度上的唯理主义者是饒有兴趣的。他主张理性高于权威，为了支持这种观点，他引用了約翰·司各脫的理論，並使得約翰为此而遭到了死后的譴責。貝隆嘎否定化体說，並为此两次被迫撤消己說。朗弗兰在他的著作《論基督的血与肉》一书中曾駁斥了他的异端。朗弗兰生于帕維亚，曾习法律于勃罗納，並在后来成为第一流的辯証学者。但他竟为神学而放弃了辯証法，从而进了諾曼底的貝克修道院，並在这里主持一所学校。征服者維廉于公元 1070 年任命他为坎特伯雷大主教。

圣安瑟勒姆有如朗弗兰，不仅是意大利人，当过貝克修道院的僧侶，而且也作过坎特伯雷的大主教（公元 1093—1109），作为大主教，他追随格雷高里七世的原则和国王发生了爭执。他成名的主要原因，在于他发明了有关上帝存在的“本体論論証”。他的持論有如下述：我們把“上帝”定义为最大可能的思維对象。假如一个思維对象不存在，那末另外一个，和它恰恰相似，而确实存在的对象，是比它更加伟大的。因此，一切思維对象的最伟大者必須存在，因为不然，就有可能还有一个更伟大的对象。因此，上帝是存在的。

这个論証从来未被神学家所公认。它首先受到当代的駁斥；以后便一直被人遺忘到十三世紀的下半叶。托馬斯·阿奎那駁斥了它，从此阿奎那的論点便一直盛行于神学家当中。但它在哲学家当中却有着較好的运气。笛卡尔以稍加修改的形式复兴了它；萊布尼茨认为通过一个补充証明上帝是可能的便可以使它变为有

效。康德认为他已把它一劳永逸地摧毁了。然而在某种意义上，它却构成黑格尔及其学派哲学体系的基础，並重新出现在布莱得雷所說："凡可能存在与必須存在的，就存在"这一原則之中。

显而易见，具有这样一段出色历史的論証，无論其自身妥当与否，是应該予以重視的。眞正的問題在于：有沒有一件为我們想到的任何东西，仅凭我們能够想到它这一事实即証明其存在于我們的思維之外，每个哲学家都会願意說：是，因为一个哲学家的工作与其說是凭借观察毋宁說是凭借思維去发现有关世界的事物。假如"是"是正确的回答，从純粹的思維到事物就有一道桥梁；假如不然，那么二者中間就沒有什么桥梁可言。柏拉图即以这个概括的形式应用一种本体論的論証来証明理念的客观实在性。但在安瑟勒姆以前却从来无人以該論証赤裸裸的邏輯純洁性来闡述这个論証。在获得純洁性的同时它失掉了似眞性①；然而这也还是安瑟勒姆的功績。

此外，安瑟勒姆的哲学主要导源于圣奥古斯丁，它从奥古斯丁那里获得了許多柏拉图的因素。他相信柏拉图的理念，从这里他推出有关上帝存在的另一証明。通过新柏拉图主义的論証，他声称不仅証明了上帝，而且还証明了三位一体。（我們还記得普罗提諾哲学中有一个无法为基督徒认为正統教义的三位一体。）安瑟勒姆认为理性从属于信仰。继奥古斯丁之后他說"为了理解我相信"；他认为人无信仰就不能理解。他說"上帝不是公义的而是公义"。我們曾記得約翰·司各脫說过类似的話。其共同的来源則出于柏拉图。

圣安瑟勒姆有如以前的基督教哲学家們。与其說属于亚里士

---

① 似眞性之原文为 plausibility。——譯者

多德的传統，毋宁說属于柏拉图的传統。因此，他沒有在托馬斯·阿奎那体系中登峰造极的那种所謂“經院哲学的”明显特征。这种哲学不妨被认为是起始于罗塞林，这人和安瑟勒姆同时，但比安瑟勒姆年幼十七岁。罗塞林标帜着一个新的开端，我在下章里就要論及他。

当我們說，直到公元十三世紀为止的中世紀哲学主要属于柏拉图派的时候，我們应該記住，除了《蒂迈欧篇》的哲学片断以外，人們只是間接地，或再度間接地知道柏拉图而已。設若沒有柏拉图，約翰·司各脫就不可能持有他所持有的见解，但他的大部分柏拉图式的观点却来自伪狄奥尼修斯。这个作者的年代已不可考，但他却很可能是新柏拉图主义者普洛克魯斯的弟子。約翰·司各脫也还有可能从未听說过普洛克魯斯或讀过一行普罗提諾。除了伪狄奥尼修斯以外，中世紀中，柏拉图主义的另一来源便是鮑依修斯。这种柏拉图主义在許多方面同一个近代学者直接从柏拉图著作里得来的有所不同。它几乎把与宗教无显著关系的一切东西都删去了，並且在宗教哲学里它更扩大並强調了某些方面而牺牲了其它方面。普罗提諾早已对柏拉图的观点进行了这种改篡。人們对于亚里士多德的认識也是片断的，然而其方向却相反：直到公元十二世紀，为人們所知的全部亚里士多德只有鮑依修斯翻譯的《范疇論》和《正謬論》，因而亚里士多德仅被认为是一个辯証家，而柏拉图則仅被当作一个宗教哲学家兼理念学說的倡导者。在中世紀末叶以上两种偏见，尤其是关于亚里士多德的观点，逐漸得到了修正。但有关柏拉图的这一过程，却要到文艺复兴时才得以完成。

第十章 回教文化及其哲学

东罗馬帝国，非洲和西班牙所遭受的入侵与北方蛮族对西欧的入侵在以下两个方面有所不同：一、东罗馬帝国延續到公元1453年，久于西罗馬帝国将近一千年；二、东罗馬帝国的主要入侵者是回教徒，他們在征服东罗馬之后並未改信基督教，而是发展了他們独自的一种重要文明。

回教紀元所由开始的海紀拉（Hegira）①起于公元622年；十年后穆罕默德逝世。他死去后不久，阿拉伯人立即开始征战，他們进展得异常迅速。在东方，叙利亚于公元634年遭受入侵，並于两年內全面屈服。公元637年波斯遭受入侵于公元650年全面被征服。公元664年印度遭受入侵；公元669年君士坦丁堡被围（公元716—717年重新被围）。指向西方的进軍並不这样突然。埃及被攻陷于公元642年，迦太基則一直到公元697年才被攻陷。西班牙除了西北部一个小角落之外，于公元711—712年間也被攻略。指向西方的扩张（除西西里和南部意大利之外）因回教徒于公元732年图尔一役之败北而陷于停頓，这时正值先知穆罕默德死后一百年整。（最后攻陷君士坦丁堡的奥托曼、土耳其人属于較后的时期，与我們现在所涉及的时代无关。）

当时有許多情况便利了这次扩张。波斯和东罗馬帝国皆因其長期的战爭而陷于疲弊。叙利亚人，系奈斯脫流斯教派，久已苦于天主教的迫害，但回教徒却容忍一切納貢輸捐的各派基督徒。同

① 海紀拉指穆罕默德由麦加(Mecca)之逃往麦地那(Medina)。

样，在埃及人口中占大多数的一性論者，也都欢迎了入侵者。在非洲，阿拉伯人与一向未被罗馬完全制伏的貝貝尔人締結了联盟。阿拉伯人同貝貝尔人联合起来进犯西班牙，他們在那里获得了久为西哥特人所迫害的犹太人的援助。

先知穆罕默德的宗教是一个单純的一神教，沒有夹杂上三位一体和基督化身等精微的神学。不但先知穆罕默德沒有自命为神的要求，就連他的追随者們也沒有替他作过这样要求。他恢复了犹太人禁止供奉雕刻偶像的戒命，並禁止飲酒。忠誠信徒的义务在于为伊斯兰教尽多地征服世界，但却不許对基督徒、犹太人或拜火教徒加以迫害，——可兰經中称他們为"圣經之民，"也就是說，他們是遵奉一經教导之人。

阿拉伯的大部分是沙漠，其生产越来越不足以供应其人口的需要。阿拉伯人最初的一些征战只是为了劫掠，只有当他們体驗到敌人的軟弱无能以后才轉为长期的占領。突然間，大約有二十年光景，在沙漠边緣上慣于艰苦生活的这些人，竟然发现他們自己变作了世界上某些最富饒地区的主人，他們不但得以享受各种奢华，並且获得了古代文明所有精致的遺产。但他們却比大多数北方蛮族更好地抗拒了这种变革的誘惑。由于他們在得国时未經多大残酷的战爭，因而很少破坏，在民政上也几乎是原封未动。波斯与拜占庭帝国在民政方面原来已有高度的組織。阿拉伯部族最初对于民政的复杂性一概无所理解，于是他們不得不让那些在原机构負責的老手继續服务。他們当中的大部分人並未表现他們不屑于为他們的新主人服务。这次变动当眞使得他們的工作更加容易了，因为課稅有了很大减輕。一般民众，为了逃避貢賦遂大批地抛弃基督教而改信伊斯兰教。

阿拉伯帝国是哈里发統治下的一个絕对君主制国家。哈里发

不但是先知穆罕默德的继承者，同时也继承了他許多圣洁。哈里发的职位名义上是由选举决定的，然而不久就变成了世袭。延續至公元750年为止的第一个王朝，烏瑪亚德王朝，是由一批純粹出于政治理由承认穆罕默德教义的人們所創立，他們一直反对那些忠实信徒中較为狂热的分子。阿拉伯人，虽然以一新兴宗教的名义征服了世界上大部分土地，却不是一个很虔誠的民族；他們征战的动机与其說出于宗教，不如說出于劫掠和財富。正是因为他們缺乏狂热精神，所以一小撮战士竟能比較順利地統治了文明水平較高的、信奉不同宗教的广大人民。

波斯人与此相反，从最早的年代起，便有着极其深厚的宗教心和高度的思辯性格。他們在改信回教以后，便从伊斯兰教中創出許多为先知穆罕默德及其亲属所意想不到的、更加有趣的、更加宗教的和更加哲学的因素。自从穆罕默德的女婿阿利于公元661年逝世之后，回教徒分成桑尼和释阿两派。前者是較大的一派；而后者則追随阿利、並认为烏瑪亚德王朝是篡位者。波斯人一直属于释阿派。大半出于波斯人的影响，烏瑪亚德王朝終于被推翻，並为代表波斯利益的阿拔西王朝所接替。这次政变以首都之由大馬士革迁往巴格达为标帜。

在政治方面，阿拔西王朝比以前的烏瑪亚德王朝更多地偏向于狂热派。虽系如此，他們並未統一整个帝国。烏瑪亚德皇室中的一支避开了大屠杀而奔往西班牙，並在那里当了合法的統治者。于是，西班牙便从那时起独立于其余回教世界之外。

阿拔西王朝初期，哈里发的地位臻于极盛。他們中間最著名的一个哈里发是哈伦·阿尔·拉細德（死于公元809年）。他与查理曼大帝和女皇伊琳同时，通过《天方夜譚》，他成了人所共知的传奇人物。他的宫廷是一个奢华，詩文，和学术的燦烂中心；他的收入

庞大无匹;他的帝国西起直布罗陀海峡东达印度河。他的意志是絕对的;他身边經常伴随着劊子手，只要他一頷首，劊子手便立即执行其职务。然而，这种盛况却未持續多久。他的继承者在以土耳其人构成其軍队主力一事上犯了錯誤，土耳其人是不馴服的，不久他們便使哈里发变为一个无足輕重的傀儡;当軍队对他感到厌煩，他便随时有被刺瞎眼睛，或遭到杀害的危险。尽管如此，哈里发統治却延續下来;公元1256年阿拔西王朝末一代的哈里发同八十万巴格达市民一起遭到了蒙古人的屠杀。

阿拉伯人在政治社会制度方面，以及其他一些方面的缺点是和罗馬帝国的缺点类似的。由于君主专制政体与一夫多妻制的結合，每当一个統治者死去，便經常导致一場王朝战爭，最后並以这个統治者的一个王子的胜利和其他王子的悉遭刑戮为終局。主要由于战胜的結果，而产生了无数奴隶;因而不时发生危险的奴隶叛乱。尤其因为哈里发王国位于东方和西方的中間地带，所以它的商业获得了极大的发展。"不仅掌握到巨大的財富，产生一种对奢侈品有如中国絲綢，和北欧皮毛的要求，而且貿易，也由于特殊情况有所促进:例如回教帝国轄域的辽闊，阿拉伯語言作为世界語的普及，在回教伦理体系中給予商人的崇高地位等;我們記得先知穆罕默德本人曾作过商人，又他去麦加朝圣的途中也曾称贊过經商，"① 这种商业有如軍队的統轄，有賴于阿拉伯人承继于罗馬和波斯的大規模公路。他們不象北方的征服者那样竟然听凭这些公路崩坏失修。虽然如此，帝国还是逐漸分崩离析了——西班牙、波斯、北非和埃及相继分裂出去从而获得完全或近于完全的独立。

阿拉伯經济最出色的一面是农业，由于他們居住在缺水的地

① 《劍桥中世紀史》，第4章，第286頁。

方，因此，特别擅长于灌溉。直至今日西班牙农业还受到阿拉伯人水利工程的实惠。

回教世界独特的文化，虽起源于叙利亚，却随即盛行于东西两端：波斯与西班牙。叙利亚人，在征服期間是亚里士多德的贊美者，奈斯脫流斯教派重視亚里士多德过于柏拉图，柏拉图是为天主教徒所喜爱的哲学家。阿拉伯人最初从叙利亚人获得希腊哲学的知識，因而，从一开始，他們便认为亚里士多德比柏拉图更为重要。虽系如此，他們所理解的亚里士多德，却披上了新柏拉图主义的外衣。金第（約死于873年），这个首次用阿拉伯文写哲学的人，同时也是阿拉伯人出身的唯一著名哲学家，翻譯了普罗提諾所著《九章集》的一部分，並以《亚里士多德神学》的名义刊行了他的翻譯，这給阿拉伯人关于亚里士多德的观念带来了很大混乱。阿拉伯哲学界自此历时达数世紀之久才得以克服这种混乱。

当时在波斯，回教徒与印度有了接触。在八世紀时他們从梵文书籍中获得了天文学的初步知識。大約在公元830年，穆罕默德·义本·莫撒·阿勒-花拉兹米，一个梵文数学天文学书籍的翻譯家，刊行了一本以后在公元十二世紀譯成拉丁文，名叫《印度記数法》的书。西方正是从这本书中最初学得我們称为"阿拉伯"数字的东西，其实这是应該叫作"印度"数字的。这人又写了一本关于代数学的书，到公元十六世紀为止，这本书曾被西方用为教科书。

波斯文明在智力和艺术方面一直是令人贊羨的。但自从十三世紀遭受蒙古入侵后便一蹶不振了。奥馬·卡雅姆是我所知的唯一詩人兼数学家，于公元1079年改訂过历法。奇怪的是，他最要好的朋友竟是暗杀党的創始人，享有传奇式令名的"山嶽老人"。波斯人是伟大的詩人：菲尔杜錫（約生于941年），是《莎那瑪》的作

者，凡讀过他的作品的人，都說他与荷馬相匹敌。作为神秘主义者波斯人也很出色，但其他回族却不是这样。现尙存在的苏菲派可以有很大自由来神秘地和寓意地解释正統教义；該派或多或少带些新柏拉图主义的意味。

希腊影响最初传到回教世界，是經由奈斯脫流斯教派，但他們的世界观却絕对不是純粹希腊式的。公元481年他們在埃德撒的学校为东罗馬皇帝芝諾所封閉；以后其学者遂迁往波斯，並在那里继續他們的工作，但也不无受到波斯影响。奈斯脫流斯教派重視亚里士多德只是为了他的邏輯，起初阿拉伯哲学家，认为最重要的也就是他的邏輯。嗣后，他們也学习了他的著作«形而上学»和«灵魂論»。阿拉伯哲学家一般說来是百科全书式的：他們对于炼金术，占星术，天文学，动物学，以及对于举凡我們可以称为哲学的知識都感觉兴趣。他們被狂热与頑迷的群众以怀疑的眼光注視着；他們的安全（当他們安全的时候）多亏那些比較开明的王子的保护。

值得我們特别注意的，有两位回教哲学家：一是波斯人阿維森納，一是西班牙人阿威罗伊。前者聞名于回教徒，后者則聞名于基督教徒中間。

阿維森納（伊本·西納）（公元980—1037年）的一生是在人們通常认为只能在詩里才有的那类地方中度过的。他生于波卡拉，二十四岁时去到基瓦，"荒漠中寂寞的基瓦"——以后去到克拉桑——"寂寞的克拉斯姆海岸"。他在伊斯巴汗教了一个时期的医学和哲学，以后便定居在德黑兰。他在医学方面甚至比在哲学方面更为知名，不过他对盖兰医学並沒有什么增益。从公元十二世紀到公元十七世紀，他一直被欧洲人視为医学的导师。他並不是一个圣洁的人物，事实上，他非常嗜酒与好色。他受到正統教派的猜

忌，但由于他的医术关系却結交了一些君王。他曾因土耳其雇佣兵的敌意，不时遇到麻煩；有时他躲避起来，但有时又被投在监獄里。他著了一部百科全书，由于神学家們的敌意在东方几乎被湮沒，但在西方，由于这本书的拉丁文譯本却頗具影响。他的心理学具有一种經驗主义的傾向。

他的哲学比他的回教哲学家前輩更多接近于亚里士多德和更少接近于新柏拉图主义。他象后期的基督教經院哲学家那样，曾专心于共相的問題。柏拉图說諸共相先于万物而存在。亚里士多德有两种见解，当他自己思想时他有一种见解，反駁柏拉图时又有一种见解。这就使得亚里士多德在注释家前成了一个理想的对象。

阿維森納发明了一个公式，这个公式此后曾为阿威罗伊和阿勒貝尔图斯·馬革努斯所重述："思維导致形式的一般性"从这个公式上来看，人們可以設想他不相信，离开思維的共相。然而这种看法也还失之于单純。类概念——亦即共相——据他說，同时在万物之前，在万物之中和在万物之后。他对此做了以下的解释。在上帝的理解中，类概念存在于万物之前。（譬如，上帝决定創造猫，这就需要上帝应有"猫"的观念，因而在这方面来說，这观念是先于个别的猫的。）类概念存在于万物之中，存在于自然的事物之中。（当猫已被創造，猫性便存于每只猫之中。）类概念存在于万物之后，存在于我們的思維之中。（当我看到許多猫，我們注意到它們彼此之間的类似性，並得到了"猫"这一普遍概念。）这种见解显然是有意調解各种不同的理論。

阿威罗伊（伊本·拉释德）（公元1126—1198）与阿維森納不同，生活在回教世界的另一端。他誕生在克尔多巴，他父亲与祖父都在那里做过审判官；而他自己也做过审判官，最初在塞比耶，以后在克尔多巴。起初他研究神学和法律学，后来又研究医学，数学，

和哲学。有人认为他能分析亚里士多德的著作，而推荐他到"哈里发"，阿部·雅庫布·优苏夫那里供职（然而他却似乎不懂希腊文）。这位統治者很宠信他；公元1184年任命他做他的御医，不幸这位患者却于二年后去世了。他的继承人雅庫布·阿勒-曼緒，继續父亲眷顾阿威罗伊有十一年之久；其后由于正統教派之反对这位哲学家而大吃一惊。他革掉了他的职位。起初把他放逐到克尔多巴附近的一个小地方，继又把他放逐到摩洛哥。时人控告他不惜牺牲眞正的信仰以从事古代哲学的发展。阿勒-曼緒对此发出了一道布告晓諭說：上帝已命令为那些妄想单凭理性就能导致眞理的人备好地獄的烈火。于是把所有涉及邏輯和形而上学的书尽都付諸一炬。①

不久以后，西班牙境內摩尔人的領域由于基督徒的攻略大为縮減。西班牙境內的回教哲学与阿威罗伊同时告終；回教世界中其他地区的严格的正統教义扼杀了哲学的思辯。

針对控告阿威罗伊违背正統教义一事，宇伯威克②曾卓有风趣地替他进行过辯解——也許有人会說，这样的事应該留給回教徒去作决定。宇伯威克指出，按照神秘主义者的說法，可兰經中的每一章节都有七重、七十重或七百重解释，字面上的意义只是为了愚昧的俗人。按此，一个哲学家之教訓似无法与可兰經有所冲突；因为在七百重不同解释之中至少必有一重解释理应适合这一哲学家的主张。然而在回教世界中，那些愚昧的人則似乎总是反对超出可兰經知識范围以外的一切学問；即便沒有什么异端可供指責，情况也还是危险的。神秘主义者的观点，即人民群众应按可兰經字面解释行事，而聪明人則无需如此，是很难贏得广大群众承认的。

① 据說阿威罗伊在死前不久再度获得宠信。

② 德国哲学史家(1826—71)。——譯者

阿威罗伊曾致力于改进阿拉伯人对亚里士多德的解释。这种解释在过去曾过分地受到新柏拉图主义的影响。他給亚里士多德以一种对待一个宗教創始者般的崇敬——甚而远远超过阿維森納給予亚里士多德的崇敬。他认为上帝的存在可以借着独立于启示的理性加以証明，这种见解也曾为托馬斯·阿奎那所主张。論及灵魂不死时，他似曾紧紧地依附于亚里士多德，主张灵魂不是不死的，而智性（努斯）是不死的。然而这並不足保証个人的灵魂不死，因为知性虽表现于不同的个人之中，但它却是同一的。这种观点自然受到了基督教哲学家的駁斥。

阿威罗伊，虽是一个回教徒，却象后期大多数回教哲学家一样，並不是严格的正統教派。当时有一个純属正統教派的神学家团体，他們反对一切哲学，並认为哲学有害于信仰。这个团体中有一个名叫阿勒嘎則勒的哲学家他写过一本叫作哲学家的毁灭的书，书中指出，既然所有必要的眞理都載于可兰經内，因而便再也无需独立于启示之外的哲学思辨。阿威罗伊写了一本答复他的书名叫毁灭論的毁灭。阿勒嘎則勒所特别拥护並用来反对哲学家的教条是：时間中的世界創自虛无；神的諸属性的实在性；以及肉体的复活。阿威罗伊认为宗教在比喻的形式中包含着哲学的眞理。这种說法特别适用于創世，他从他的哲学的立場給創世以一种亚里士多德式的解释。

阿威罗伊在基督教哲学中比在回教哲学中更为重要。在回教哲学里他是个終結；但在基督教哲学里他却是个开端。公元十三世紀他的著作已被米凯尔·司各脫譯成拉丁文，由于他的作品属于公元十二世紀后半期，这是令人惊奇的。在欧洲他的影响是很大的，这影响不仅体现于經院哲学家当中，同时也体现于許多否认灵魂不死被称为阿威罗伊主义者的非专业性自由思想家当中。在职

业哲学家当中，特别仰慕他的人起初多为弗兰西斯教团僧侶和巴黎大学中的一些人。但这个专題却要待在以后的章节里加以叙述。

阿拉伯哲学作为独創性思想是不重要的。象阿維森納和阿威罗伊等人主要都是注释家。总地說来，比較有体系的阿拉伯哲学家們的见解在邏輯和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者，在医学方面来自盖伦，在数学和天文学方面来自希腊和印度，而在一些神秘主义者当中，其宗教哲学里还夹杂着一些古代波斯的信仰。阿拉伯作家仅在数学和化学方面表现某些独創性——在后者也还是研究炼金术时偶然遇到的結果。鼎盛时期的回教文明在美术和許多技术方面是值得称贊的，但在理論問題上沒有显示出独立思辨的才能。作为一个传导者，它的重要性是不容給予过低評价的。古代和近代欧洲文化中間穿插了一段黑暗时期。回教徒和拜占庭人虽缺乏用以革新的智力却維护了文明的工具——教育，书籍，和治学的閑暇。当西欧摆脫野蛮状态的时候回教徒与拜占庭人都曾給西欧以刺激——回教人主要于公元十三世紀，拜占庭人主要于公元十五世紀。在两种情况下，这刺激都产生了胜过传导者自身所創造的新思想——一是經院哲学，一是文艺复兴(当然文艺复兴还有其它原因)。

在西班牙的摩尔人与基督徒之間，犹太人形成了有用的一环，在西班牙有許多犹太人，当西班牙重新被基督徒征服时，他們継續留住下来。因为他們旣通晓阿拉伯文，又被迫学会了基督徒所使用的語言，因而他們便能胜任种种翻譯工作。在十三世紀中，另一种滲透方式是由于回教徒对亚里士多德主义者的迫害而产生的，这种迫害使得摩尔的哲学家們向犹太人那里避难，尤其是避难于普罗望斯地方。

西班牙的犹太人中出现了一位重要的哲学家，迈蒙尼德斯。他在公元 1135 年生于克尔多巴，三十岁时去到开罗，並在那里度过了余生。他用阿拉伯文写作，但不久即被譯成希伯来文。可能是由于皇帝弗里德里希二世的要求，他的著作于他死后的几十年內又被譯成拉丁文。他給失掉信仰的哲学家們写了一本名叫《迷路者指南》的书。其目的在于調和亚里士多德哲学和犹太神学。亚里士多德是尘世的权威，启示則是天上的权威。但哲学和启示在有关上帝的认識中是殊途同归的。眞理的追求是一項宗教的义务。占星术遭到了擯斥。摩西五經不該总以字面上的意义来解释；当字面意义与理性相抵触时，我們应該寻求一种寓言性的解释。他反对亚里士多德，主张上帝不仅創造了形式，而且也从无中創造了內容。他写了一篇概述《蒂迈欧篇》的文章（他只讀了該书的阿拉伯文譯本）。在某些点上他喜欢这本书比喜欢亚里士多德更多。上帝的本质是不可知的，因为上帝超越了一切言語所能表达的完善。犹太人认为他是异端，甚而唆使基督教教会的权威者来攻击他。有人认为他影响了斯宾諾莎，但这是十分可疑的。

第十一章　公元十二世紀

公元十二世紀里使我們特别感觉兴趣的事有以下四个方面：

（1）帝国与教廷間的不断冲突；

（2）伦巴底諸城的兴起；

（3）十字軍；以及

（4）經院哲学的成长。

以上四項全都延續到下一世紀。十字軍逐漸走向可耻的結局；

然而，关于其他三項运动，公元十三世紀却标帜着那些在公元十二世紀时尚处于过渡阶段事物的最高发展。公元十三世紀里，教皇对皇帝取得了决定性的胜利，伦巴底諸城获得了稳定的独立，而經院哲学也达到了它的頂点。所有这一切全是由于在公元十二世紀中預先作好了准备的結果。

这四項运动中不仅第一項，就是其余三項，也都和教皇以及教会权力的增長有着紧密的联系。教皇同伦巴底諸城联盟反抗皇帝；教皇烏尔班二世发动了第一次十字軍，相继的教皇們是后几次十字軍的主要策划者；經院哲学家全是些僧侶，历次宗教会議則注意使他們謹守正統教义，或当他們誤入歧途时給他們以懲戒。他們感到教会在政治上的胜利，並且以这胜利者的一員自居。这种胜利感无可置疑地激发了他們的思想主动性。

中世紀的怪事之一就是：人們虽有独創性而不自知。所有党派都假借好古的或拟古的議論来証明其策略的正确性。皇帝在德意志則引据查理曼时代的封建原則；在意大利則引据罗馬法和古代皇帝們的权柄。伦巴底諸城更远溯到共和时代的罗馬制度。教皇派則部分以伪造的君士坦丁的贈与，部分以旧約圣經中所記載的扫罗与撒母耳的关系，作为其权力的根据。經院哲学家不是引据圣經就是先引据柏拉图然后再引据亚里士多德；当他們有所創造时，也試图把眞相隐蔽起来。十字軍則是这样一种企图，它打算恢复伊斯兰教兴起以前的局面。

我們不应被这种字面上的拟古主义蒙蔽住。只有皇帝方面的拟古主义才与事实相符合。封建制度日趋于衰落，尤其是在意大利；罗馬帝国只存在于人們的記忆之中。因此皇帝被挫敗了。意大利北部的一些城市，在其后期发展中，曾呈现了許多与古希腊城邦极其类似的性質，它們重现了古代的型式，但却不是出于模拟，

而是出于环境的类似：一些小而富饒，具有高度文化的共和政体的商业社会受到四周文化水平較低的君主国家的包围。至于經院哲学家，不論他們怎样尊崇亚里士多德，他們在独創性方面却超过了任何阿拉伯人——甚而事实上也超过普罗提諾以后，或至少奥古斯丁以后的任何人。当时在政治上，一如在思想領域中，也具有同样显著的独創性。

帝国与教廷間的冲突

从教皇格雷高里七世起到公元十三世紀中叶为止，欧洲历史集中于教会与世俗国王間的——主要是和皇帝間的但也有时是和法兰西王、或英格兰王間的——权力斗爭。格雷高里的教皇任期显然在不幸中結束了。但他的政策，却由烏尔班二世(公元1088—1099）以一种更加緩和的方式继承下来。他重申反对僧職由俗界叙任的教令。並要求主教的选任經由僧侶和群众的自由选举。(无可置疑，群众的参与純粹是形式的。)但在实践上，要是俗界选任的人善良，那末他也並不去爭执。

最初烏尔班只有在諾曼境內才能获得安全。但是，公元1093年亨利四世的儿子康拉德叛变了自己的父亲，並与教皇結成联盟，征服了意大利北部，那里的伦巴底联盟——以米兰为首的諸城市的联盟——拥戴了教皇。公元1094年烏尔班举行了一次横貫意大利北部以及法兰西的胜利游行。他也战胜了法兰西王腓力浦。腓力浦曾因要求离婚，而遭到教皇的破門处分，並終于屈服于教皇。公元1095年，烏尔班在克雷尔蒙宗教会議上宣布发动第一次十字軍，这事曾激起一陣宗教热潮並导致了教皇权柄的增长——和一場凶慘的犹太人大屠杀。烏尔班的晚年是在罗馬安然度过的。这对过去的教皇来說是很少有的。

下一任教皇，帕司查勒二世和烏尔班一样，都出身于克律尼修道院。他继續为僧职叙任权而斗爭，並在法兰西、英格兰取得了胜利。公元 1106 年皇帝亨利四世死后，亨利五世继位。教皇帕司查勒是个超凡的人，他因容許他的圣洁超过他的政治感觉而吃了亨利五世的亏。教皇建議皇帝放弃僧职叙任权，並以主教和修道院院长放弃世俗財产作为交換条件。皇帝表示贊同；但待这項协議公开后教皇即遭到了教士們的猛烈反抗。当时皇帝正在罗馬，他乘机逮捕了教皇。教皇迫于威胁不但在叙任权上作了让步而且还为亨利五世加了冕。自此十一年以后，公元 1122 年，教皇喀列克斯图斯才借沃尔姆斯协定使亨利五世放弃了叙任权，以及交出在勃艮底和意大利境内选举主教事务中的管轄权。

斗爭的最后結果，亨利三世时处于从属地位的教皇，自此竟变得和皇帝居于平等的地位。与此同时，教皇在教会中成为一个更为全面的統治者，通过派遣的教皇使节管理着教会。教皇权力的增强降低了主教們相对的重要性。教皇的选举现在已摆脫了俗界的控制，而僧侣們也一般比改革运动前变得更有品德了。

伦巴底諸城的兴起

下一阶段关系到皇帝弗里德里希·巴巴罗撒（公元 1152—90）。他是一个富有才干，精力充沛，凡有成功可能的事业，就会做得成功的人。他受过相当教育，虽然說拉丁語时感到困难，但却能以閱讀拉丁文为乐事。他的古典知識是相当淵博的，並且很崇拜罗馬法。他自认是罗馬皇帝的继承者，並希冀得到他們所享有的权力。但他作为一个德意志人在意大利是不孚众望的。伦巴底諸城——除去那些惧怕米兰而乞求他保护的城市以外——虽願意承认他为正式的君主，却反对他来干涉他們的內政。米兰的帕塔林

运动继續开展，並或多或少带有一种民主傾向；北意大利大多数城市，同情米兰，並团結一致反对皇帝。

哈德理安四世是个精力旺盛的英格兰人，曾在挪威当过传教士，于皇帝巴巴罗撒即位后二年，作了教皇，並在最初与巴巴罗撒很要好。他們之所以和解是因为有了同仇敌愾的对象。罗馬市对教皇与皇帝双方提出了独立自主的要求，並邀請了一位圣者般的异端者布累斯齐亚人阿諾德[1]前来支援斗爭。他的异端說是很严重的：他断言有財产的僧侶，有領地的主教，拥有財产的修道僧都不能得救。他抱着这种看法是因为他认为僧侶們应該专誠地献身于属灵的事业上。他虽因异端被人认为邪恶，但却从来沒有人怀疑过他那誠心的苦行。曾經猛烈反对他的圣伯納德說："他既不吃又不喝，但却象魔鬼一样只渴求着灵魂的血液。"哈德里安的前任教皇曾写信給巴巴罗撒指控阿諾德支援罗馬民众派，这些人要求选出元老院議員一百人执政官二人、並自行拥戴一个皇帝。当时弗里德里希正向意大利进发，聞听之下，自然大为憤慨。罗馬要求地方自治，在阿諾德鼓动下掀起了一場暴动，暴动中杀死了一名紅衣主教。于是当选不久的教皇哈德理安立即下令停止罗馬地区教会举行一切宗教活动。这时适逢基督复活节的前一周，迷信战胜了罗馬市民；他們屈服了，並答应放逐阿諾德。阿諾德躲藏起来，但終于被皇帝的軍队拿获了。他們把他烧死，把他的骨灰丢在提伯尔河里，唯恐人們把他的骨灰当作圣物加以保存。由于皇帝弗里德里希不願在教皇下馬时为教皇带韁扶鐙，因而使加冕礼拖延了一段时期。公元 1155 年教皇在群众的反抗中为皇帝举行了加冕礼；这次反抗遭到了一場屠杀的鎭压。

---

① 据說他是阿貝拉德的学生，然而这却是值得怀疑的。

这个誠实人既被收拾了，注重实利的政客們就又可以任意恢复他們之間的爭吵了。

教皇同諾曼人讲和后，遂胆敢和皇帝于公元1157年决裂。自此之后，以皇帝为一方，以教皇同伦巴底諸城为另一方的战爭持續了几达二十年之久。諾曼人大体上是支持教皇的。反对皇帝的大部分战役是由于伦巴底联盟进行的。他們高唱"自由"，並受到一种浓厚的群众感情的鼓舞。皇帝围攻了許多城市，甚而在公元1162年攻陷了米兰。他彻底破坏了米兰，同时更迫使其居民迁往别处。但五年后伦巴底联盟却重建了該城，而以前的居民也陆續重新返回。就在同一年中，皇帝带着一个事前准备好的敌对教皇①，大举进軍罗馬。教皇逃跑了，他的情况看来似已絕望；詎意当时时疫流行，毁灭了弗里德里希的大軍，使他单身只影地逃回德意志。尽管在西西里之外还有希腊皇帝也来支持伦巴底联盟，巴巴罗撒还是进行了再次的进軍，結果于公元1176年以雷格納諾战役的败北而告終。这次战役之后，他被迫媾和，並給这些城市以自由的一切实质。然而这次和約的条款却未給斗爭中的任何一方——皇帝和教皇——带来全面的胜利。

巴巴罗撒的結局还不錯。公元1189年他参加了第三次十字軍，而于翌年去世。

在这长时期的斗爭中，諸自由城市之兴起終于証明是最为重要的。皇帝的权力和日趋于沒落的封建制度联結在一起；教皇的权力虽仍在增长，但这主要有賴于世人需要他去当皇帝的敌手；因

① 貫穿这一时代的大部分时期中都有敌对教皇。哈德理安四世死去时亚历山大三世和維克多四世这两位要求当教皇者之間曾經展开了一場爭夺教皇法衣的搏斗。維克多四世（即敌对教皇）未能攫取到这件法衣，而从他的党羽那里接过一件事前置备的法衣，但在匆忙中竟把它穿翻了。

此当帝国一旦不复成为威脅的时候教皇的权势也就随之衰落下去了;但是諸城市的势力却是新兴的,这是經济发展的結果,也是新的政治形态的一个源泉。这事在十二世紀时虽还沒有出现,然而不久在意大利城市里,便发展出一种非僧侣的文化,並在文学、艺术和科学上达到了极其高度的水平。这些成就之所以取得是由于反抗巴巴罗撒获得成功的結果。

所有意大利北部的大城市都以营商为生,公元十二世紀較为安定的社会环境使商界較前更加繁荣。威尼斯、热內亚和比薩等海港城市从来不需要为自由而战斗,所以他們也不象阿尔卑斯山下一些城市那样仇視皇帝。阿尔卑斯山下的城市是通往意大利的門戶,所以对皇帝来說是很重要的。正是由于这种原因米兰在当时,成了意大利各城市中最重要和最使人感到兴趣的城市。

一直到亨利三世以前,米兰人一向心滿意足地追随着他們的大主教。但有如前章所述,帕塔林运动却改变了这种情况:大主教同貴族結成一伙,而另一方面则有一个强而有力的群众运动在反对大主教和这些貴族。由此产生了某些民主政治的开端,同时並制定了一項宪法,规定城市的諸长官需通过市民的选举。北部各城市,特别是勃罗納,曾出现过一批精通罗馬法的博学的俗界律师;不仅如此,从公元十二三世紀起,富有平民所受的教育,比阿尔卑斯山以北封建貴族所受的教育还要好得多。这批富有的商业城市虽然站在教皇一边来反对皇帝,但它們的世界观却不是教会性质的。公元十二十三世紀里,他們当中許多人持有一种类似淸教徒的异端观点,就象宗教改革后英格兰和荷兰商人那样。以后他們傾向于当自由的思想家,在口头上拥护教会,但在心中絲毫不具眞正的虔誠,但丁是旧派人物中最后的一个,而薄卡丘却是新派中第一人。

十 字 軍

十字軍作为战爭是和我們无关重要的，但它們对于文化却具有一定的重要性。教皇带头发动十字軍是一件很自然的事，因为十字軍的目的(至少在表面上)是宗教性的；由于战爭宣传和为其所激起的宗教热情，結果也使得教皇的权力有所增长。另一重要影响便是大量犹太人的惨遭集体屠杀；未遭杀戮的犹太人，也每每被夺去財产，並被强制受洗。第一次十字軍期間，在德意志有很多犹太人遭到了杀害，在第三次十字軍期間同样的事发生在獅心王理查即位时的英格兰。第一位基督徒皇帝的发祥地約克恰好成为駭人听聞的反犹暴行的所在。十字軍之前犹太人几乎垄断了全欧的东方物产貿易；十字軍之后，由于犹太人遭受迫害的結果，这种貿易大部分都落入基督徒的手中。

十字軍的另一不同影响在于促进了和君士坦丁堡的学术交流。由于这种交流的結果，在公元十二世紀和十三世紀初叶有許多希腊文文献被譯成了拉丁文。人們和君士坦丁堡之間，特別是經由威尼斯人，一直进行着相当数量的貿易；然而意大利商人之从来不肯为希腊古典劳神，正象上海英美籍商人不肯为中国古典費心一样。(欧洲人对于中国古典的知識主要来自传教士。)

經院哲学的成长

經院哲学，就其狹义来說，早在公元十二世紀初叶便已开始了。作为哲学上的一个学派，經院哲学具有某些鮮明的特征。第一，它被各該作者局限于自己視为正統教义的范围之內；如果他的意见受到宗教会議的譴責，他常常自願撤消其意见。这完全不能归咎于个人的懦怯；倒是类似一个法官之服从上級法院的判決。

第二，公元十二、十三世紀里，人們对于亚里士多德逐漸有了比較全面的认識，在正統教义的范围内亚里士多德越来越多地被公认为最高权威；柏拉图再也保持不住首要的地位了。第三，經院哲学家都非常相信"辯証法"[①]和三段論法的推理；經院哲学家的一般气质，与其說是神秘的莫如說是煩瑣的与好辯的。第四，由于人們发现亚里士多德和柏拉图在諸共相問題上意见有所不同而把这一問題突出地提了出来；然而，假如认为当时哲学家們主要关心的是共相問題，却可能是錯誤的。

公元十二世紀，在这一問題和在其他問題上同样，給产生了許多伟大人物的十三世紀开辟了道路。然而早期的經院哲学家是怀抱着先驅者的兴趣的。在教条尚未使得思辨过于危险的場合下，尽管人們崇敬亚里士多德，他們也还是有一种精神上的自信，和一种自由活泼的理性运用。經院主义方法的缺点是过分强調"辯証法"时必然产生的結果。这些缺点是：漠視事实与科学，在仅凭观察才能决定的事物上偏信推理，以及过分强調語言上的区别和其精微意义。在論柏拉图时我們曾經述及这方面的缺点，但在经院哲学家中，这些缺点却具有一种更为极端的形式。

第一位可視为地道的經院哲学家的是罗塞林。关于他，人們知道得不很多。他大約在公元1050年生于貢庇涅，在布列塔尼的罗什讲过学，阿貝拉德即在此地受业于他。公元1092年在莱姆斯宗教会議上他被指控为异端，因怕那些好动私刑的教士用石头将他打死而撤消了己說。他逃到英格兰，但在那里却竟至鹵莽得抨击了圣安瑟勒姆。这次他逃往罗馬，並在此同罗馬教会达成和解。公元1120年前后他的名字就不再见于史乘了；他的死期純然

① 这个詞在中世紀的意义和现代的形式邏輯非常近似，主要是指不靠启示单凭理性的追求眞理的方法而言。——中译本编者

出于人們的臆測。

除了一封写給阿貝拉德論三位一体的信以外，罗塞林的著作已全部佚失。在这封信里他輕視阿貝拉德，並奚落阿貝拉德之受人閹割。这使得宇伯威克，这个很少动感情的人，也批評說他不可能是个很好的人 除了这封信之外，罗塞林的观点主要是借助于安瑟勒姆和阿貝拉德的論战性的文章而被人知晓的。据安瑟勒姆所述，罗塞林曾說：諸共相只是 flatus vocis，亦即"声息"。若按字面解释，意思就是說，一个共相是一个物理的事件，也就是說，它发生于我們讀出一个詞的时候。然而，我們却很难設想，罗塞林曾作过任何这样愚蠢的主张。安瑟勒姆說，根据罗塞林，人不是一个个体，而只是一个共名，安瑟勒姆，正象一个忠实的柏拉图主义者一样，把这种见解归因于罗塞林只承认可感知的事物之具有实在性。一般說来，罗塞林似乎在主张一个具有部分的整体沒有其自身的实在性，而只是一个詞；眞实性存在于部分之中。这种见解理应把他导向，也許已經把他导向一种极端的原子論。不管怎样，这见解會使他在关于三位一体的問題上遇到了困难。他认为三位是显然不同的三个实体，而只是由于語言习惯我們才沒有把它說成三位上帝。按他看来，另外一种他所沒有承认的见解据他說便是說不止圣子，就連圣父与圣灵也都化为肉身。所有这些思辨，只要其为异端，都經他在公元 1092 年的萊母斯宗教会議上撤消了。我們无法清楚地知道他究竟对諸共相問題作何想法。但无論如何，他显然是某种唯名主义者。

他的学生阿貝拉德，或阿拜拉德比他更有才干，也比他更为著名。阿貝拉德于公元 1079 年生于南特附近，在巴黎受业于唯实主义者，尙波人維廉，以后在巴黎一所天主教会学校內担任教員，在这里他駁斥了維廉的观点，並迫使維廉作了修正。他从拉昂人安

瑟勒姆（並非那个作大主教安瑟勒姆）专攻了一个时期的神学之后，于公元 1113 年重返巴黎。並在巴黎博得了作为一个教員的极大声誉。就在这时，他成了教会参事，富勒伯特的侄女厄罗伊斯的情人。富勒伯特把他閹割了。他和厄罗伊斯只好隐居避世了。他进了圣邓尼修道院，她进了一所在阿尔章特伊的女修道院。关于他們二人間著名的往来书信，据一位名叫施迈德勒的德国学者的考証，完全是由阿貝拉德当作一部文学作品所創作的。关于这种說法的正确性，我是沒有能力来判定的。按照阿貝拉德的性格来說，这也不是不可能的。他一向自負，好辯，和瞧不起人；在他遭到不幸之后，他总是感到屈辱和憤憤不平。厄罗伊斯的信件比較他的信件写得更为专誠。可以想象他之所以撰出这些信件正是当作他那受了重創的自尊心的解痛剂。

甚至在他的退休期間他作为一个教师还曾有过很大声誉；青年人喜欢他的智慧、辯証的技巧和他对其他老年教师的那种高傲。一些年长者則相应地不喜欢他，公元 1121 年他因論及三位一体的一本著作背离正統教义而在斯瓦桑受到譴責。經过了适当的屈服之后，他又当了布列塔尼地方圣吉尔塔修道院院长。他发现这里的修道僧都是些野蛮的乡下人。他在这里过了四年凄惨的放逐生活之后，才回到比較文明的地方。关于以后的事情，除了撒利斯伯理人約翰的証言中說他继續教书並获得很大成功之外，便一无所知了。公元 1141 年由于圣貝納德的提議他在桑斯重新受到了譴責。于是他退居克律尼修道院，並于翌年死去。

阿貝拉德最有名的著作，是写于公元 1121—1122 年的《是与非》。在这本书里他以辯証的議論来維护和反駁了許多論点，而經常是不想得出任何結論的；显然，他就是喜好辯論，並认为辯論有磨炼机智的功用。这本书在把人們从教条的沉睡中喚醒过来这一

方面曾經起过相当的作用。阿貝拉德认为除圣經之外辯証法是通向眞理的唯一道路。虽然沒有一个經驗主义者能接受这种观点，但它在当时作为各种偏见的一种溶解剂，却是很有价值的，同时它也鼓舞了理智的大胆运用。他說，除了圣經之外，什么都不能是沒有錯誤的，就連使徒和教父也都有可能犯錯誤。

他对邏輯的評价，从近代的观点来看，是太极端了。他认为邏輯主要是基督教科学，並且玩弄了邏輯这个詞的詞源“邏各斯”。約翰福音說“太初有道”① 他以为这就足以証明邏輯的神圣性了。

阿貝拉德的重要性主要在于邏輯与认識論方面。他的哲学是一套批判的分析，多半偏重于語言的批判分析。論及共相，也就是說，能够用来表述許多不同事物的东西，他认为我們並非在表述一个物，乃是在表述一个詞。从这种意义上来讲他是一个唯名主义者。但为了反对罗塞林，他指出“声息”(flatus vocis) 是一物；而我們所表述的並不是作为一个物理事象的詞，而是作为意义的詞。这里他証諸亚里士多德的学說。他說諸物互相类似，而这些类似便生出諸共相来，但两个相似物之間的类似本身並不是一个物；而唯实論的錯誤就在于此。他还說了一些更为敌視唯实主义的話，譬如他說，普遍概念不是基于物的本性，而是許多物底混杂的影象。不过他並未完全拒絕給柏拉图的理念以一个位置：理念作为造物諸楷模，存于神的头腦之中；事实上，它們是上帝底概念。

所有这一切，不論其是否正确或錯誤，肯定是有說服力的。关于共相問題一些最近代的議論也还未能比他有更多的进展。

圣伯納德的圣洁，並未能使他有足够的智慧，② 因此，他不仅未能理解阿貝拉德，而且还对阿貝拉德提出了不公正的控訴。他

① “太初有道”句中的道在希腊語原文圣經中作邏各斯。——譯者

② “圣伯納德的偉大並不在于他的才智，而在他的品德。”——大英百科全书。

断言阿貝拉德讲三位一体时有如一个阿利烏斯教派，讲神恩时有如一个斐拉鳩斯教派，讲基督的位时有如一个奈斯脫流斯教派；又說阿貝拉德汗流浹背地証明柏拉图是个基督徒适足以証明他自己是个异教徒；此外，阿貝拉德还破坏了基督教信仰的优越性，因他主张人們凭借理性就能完全认識上帝。其实，阿貝拉德从来就沒有主张过最后的一項。他虽象圣安瑟勒姆一样认为三位一体是可以不必借助启示而用理性証明出来的，但却总是給信仰留有宽闊的余地。的确，有一次，他把圣灵同柏拉图的世界灵魂等同起来，但当这种看法的异端性被人指出以后，他立即把它放弃了。他之所以被人控为异端，与其說是由于他的学說不如更多地归咎于他的战斗性，他那爱好批評知名学者的习气，使他在所有有力人物中間都极其不受欢迎。

当时大多数学者都不象阿貝拉德那样热中于辯証法。那时，特别在沙尔特学派中間有一种仰慕古代、追从柏拉图和鮑依修斯的人文主义运动。人們对于数学重新感到兴趣：巴斯人阿戴拉德在公元十二世紀初到了西班牙，並翻譯了欧几里德的著作。

針对这种枯燥无味的經院主义的方法，当时曾有以圣伯納德为領袖的一次强大的神秘主义。圣伯納德的父亲当过騎士，死于第一次十字軍。他本人曾当过西多教团的修道僧，並于公元 1115 年时任新建的克萊尔伍欧修道院院长。他对以下几項教会政治很有影响——扭轉局面使之于敌对教皇不利，打击意大利北部和法兰西南部的异端，将正統教义的压力强加于大胆的哲学家之上；和鼓动第二次十字軍。在攻击哲学家时，他一向是成功的；但自从第二次十字軍瓦解后，他便失去了吉勒伯特·得·拉·波瑞的信任。吉勒伯特·得·拉·波瑞过分贊同鮑依修斯致使我們这位圣者风度的异端攻訐者頗感不平。圣伯納德虽是个政客和頑固派，但却

是一个具有純正的宗教气质的人。他写的拉丁文贊美詩极其优美。① 在受到他影响的人們中間，神秘主义逐漸取得了統治地位，並終于变为有些象弗罗拉人約阿希姆(死于公元 1202 年)的异端学說。然而約阿希姆的影响却属于以后的时代。圣伯納德和他的追随者並不在推理中，而是在主观經驗和沉思默想中寻求宗教的眞理。阿貝拉德与伯納德二人可能是各有所偏了。

伯納德，作为一个宗教神秘主义者，对教廷醉心于俗世事务感到非常痛心，但同时对俗界的权力也頗为厌恶。他虽鼓动过十字軍，但却似乎不了解战争需要組織，不能单凭宗教热誠来指揮。他經常抱怨着說：人們醉心于"查士丁尼法典，而不是上帝的律法。"他曾为教皇使用武力保护自己的領地，而感到惊愕。他认为教皇的作用在于灵性方面，因而他不应該試图进行实际的統治。不过这种观点是結合着对教皇的无限崇敬的。他称教皇为"主教之王，使徒的继承者，具有亚伯的首位权，諾亚的統治权，亚伯拉罕的族长权，麦基洗德的等級，亚伦的尊严，摩西的权威，在士师上是撒母耳，在权柄上是彼得，在涂油上是基督。"圣伯納德种种活动的总的結果，当然是大大地提高了教皇在俗界事务中的权力。

撒利斯伯利人約翰，虽不是一个重要的思想家，但却写了一本漫笔录，这对我們认識他所处的时代是很有价值的。他曾三任坎特伯雷大主教的秘书，其中一度曾作过貝克特的秘书；他是哈德里安的朋友；晚年作过沙尔特的主教，並于公元 1180 年死于該地。对于宗教信仰以外的事，他是一个具有怀疑气质的人。他自称是一个学院派(就象奥古斯丁用这个詞的意义一样)，他对于国王們的尊敬是有限度的，他說"一个目不識丁的国王不过是一匹头戴王冠

① 中世紀的拉丁文贊美歌是有韻律的，它們时而以其崇高的情調，时而以其柔和与悲伤的情調表达当代宗教感情中最善良的一面。

的驴子。"他很敬視圣伯納德，但却深知伯納德調和柏拉图与亚里士多德的企图終必失敗。他仰慕阿貝拉德，但却譏笑他的共相論，同时他对罗塞林的共相論，也持有同样的态度。他认为邏輯是学問的良好阶梯，但其本身却是无生气的和无所孕育的。他說亚里士多德，即便在邏輯方面，也还有改进的余地；对古代作家的尊敬不应当妨害理性的批判运用。对他来說柏拉图仍是"哲学家中的王。"他結識了大部分和他同时代的博学之士，並时常友誼地参加一些經院哲学的辯論。有一次他到一所三十年前到过的哲学学院去参观，发现他們仍在討論着同样問題，他不禁为之哂笑一番。他經常出入的社会在气氛方面很象三十年前牛津大学的膳后休息室。在他行将終老的年代里，那些寺院附属学校都让位給大学了，从那时起，大学——至少在英格兰是这样的——一直延續到今日。

公元十二世紀中，翻譯家为西欧学生譯出的希腊书籍逐漸增多，这种譯本有三大主要来源：君士坦丁堡，帕勒尔摩和投雷多。其中以投雷多最为重要，但出自这里的譯本往往不是直接由希腊原文翻譯的，而是由阿拉伯文轉譯的。公元十二世紀上半期的后半，投雷多大主教雷蒙德創办了一所翻譯者学院，收到很大效果。公元 1128 年威尼斯人雅各譯出了亚里士多德的《分析篇》、《正位篇》、《詭辯駁斥篇》；只是西方哲学家都感到《分析論后篇》不易了解。卡它尼亚人亨利·阿利斯提帕斯（死于公元 1162 年）翻譯了柏拉图的《斐多篇》和《美諾篇》，但是他的譯文却沒有立即产生影响。公元十二世紀人們虽对希腊哲学知道得不全面，但一些博学之士已认識到其中还有許多东西有待于西方去发掘。那时曾有过一种获取古代全面知識的渴望。正統教义的桎梏並不象有时想象得那样严重；人們还可以著书立說，而于必要时經过充分的公开討論，撤消其中的异端部分。当时，大多数哲学家都是法兰西人，法兰西

作为反对皇帝时举足輕重的力量，对罗馬教廷来說是很重要的。不管碩学的教士中間出现过什么神学的异端他們却几乎全体都是政治上的正統派。只有布累斯齐亚人阿諾德是一个例外，这就更显得他殊深恶劣。从政治上来讲，我們可以把整个初期經院哲学，看作整个教会爭夺政权中的一个派生物。

第十二章 公元十三世紀

中世紀于公元十三世紀里达到了极点。自从罗馬帝国灭亡后，逐漸建立起来的綜合体系业已完备得无以复加。公元十四世紀带来了各种制度和各派哲学的瓦解；而公元十五世紀則带来了我們在今日仍旧认为是近代事物的开端。公元十三世紀的伟人都是十分卓越的：尹諾森三世、圣法兰西斯、弗里德里希二世和托馬斯·阿奎那等，他們以不同的方式，各自成为其类型的杰出代表。此外，还有一些巨大的成就但这些却与伟大人物沒有什么确切的关系，例如：法兰西哥特式大教堂，有关查理曼，阿瑟王和尼伯龙根的浪漫主义，大宪章和众議院中的立宪政治的創始等。然而，和我們直接最有关系的却是經院哲学特別是由阿奎那所闡述的經院哲学；但我要把它留在下一章去讲。我想先大致讲一讲对于形成这一时代精神面貌最有影响的一些事件。

本世紀初叶的中心人物是教皇尹諾森三世(公元1198—1216)，他是一位机敏的政治家，具有无穷的精力，並坚信教皇具有无上的权力，但在秉賦中却缺少基督的謙逊。在接任圣职时他择了一段經文說教道："看，我今日立你于各民各国之上，去拔掉和打碎，去毁坏和推翻，並去建設和树立。"他自称为"万王之王，万主之主，是

一个遵照麦基洗德的等次的永世大祭司。”他在厉行这一观点时，利用了一切有利的情况。西西里早先被罗馬皇帝亨利六世（死于公元 1197 年）所征服，亨利和諾曼族諸国王的女继承人康斯坦斯結了婚。当尹諾森接任教皇时，新王弗里德里希才三岁。这时西西里国内多乱，康斯坦斯需要教皇的帮助。她請教皇作了幼王的监护人，借着承认教廷的优越权，取得了教皇承认幼王在西西里的統治权。葡萄牙和阿拉貢对教廷的优越权也有过类似的承认。在英格兰，国王約翰經过了頑抗之后，終于被迫把他的王国献給尹諾森，然后，把它当作教皇的采邑重新領回。

在某种程度上，威尼斯人在第四次十字軍中曾占过教皇的上风。十字軍士兵本拟在威尼斯乘船出发，但却得不到足够的船只。当时除了威尼斯人之外再沒有这么多船只，但他們却主张（純粹是为了商业的理由）与其攻打耶路撒冷不如攻打君士坦丁堡——无論如何君士坦丁堡是块有用的踏脚石，而且东罗馬帝国对十字軍战士又从来不很友好。——結果大家认为有必要向威尼斯作出让步；君士坦丁堡被攻陷，並且选立了一个拉丁系的皇帝。最初尹諾森曾感到煩恼；但是他又想到现在或有可能把东西两方的教会重新联合起来。（这个希望以后終成泡影）除了在这件事上，我尚不知道有什么人在什么程度上占过尹諾森三世的上风。他派遣了大批十字軍去討伐阿勒比占西斯派，这次十字軍把法兰西南部的异端教派，幸福，繁荣和文化一起都給根絕了。他因图路斯伯爵，雷蒙德对这次十字軍抱着不冷不热的态度而把他废黜，同时並把大部分阿勒比占西斯派的土地賞給这次十字軍的統帅西蒙·德·蒙特富尔（議会之父的父亲）。他和德意志皇帝奧托发生了爭执，因而号召日耳曼人废黜奧托。他們执行了他的指示，並且又按着他的提議选立了刚成年的弗里德里希二世。然而为了支援弗里德里

希，他却勒索弗里德里希答应付出一笔惊人的代价——然而，弗里德里希已决心尽快地背弃这項諾言。

尹諾森三世是第一个沒有神圣素质的大教皇。教会的改革使教阶制对它的道德威信感到安全，因而也就使它确信无需再为圣洁問題有所挂虑了。从那时起，权力的动机，日益专擅地支配了教廷，因而甚至在他还在世的时候就引起了一些虔誠教徒的反对。为了增加教廷的权力他将教规編为法典；瓦勒特·梵·德·符格勒外德① 称这本法典为"地獄給予人类的一本最黑暗的书。"教廷虽然仍能取得一些显赫的胜利，但其日后衰落的景象却已可預见于此了。

曾为教皇尹諾森三世所监护的弗里德里希二世于公元1212年去到德意志在教皇的支援下当选为皇帝来接替奥托。尹諾森沒有活着见到他培养了一个多么可怕的攻击教廷的敌人。

弗里德里希——历史上最出色的統治者之一——在艰难困苦中度过了童年和少年时代。他父亲亨利六世(巴巴罗撒之子)征服了西西里的諾曼人，娶了該王朝的继承人康斯坦斯。亨利六世建立了一支为西西里人所痛恨的日耳曼人駐防部队；他死于公元1197年此时弗里德里希才三岁。康斯坦斯于是开始反对日耳曼人並試图抛开他們而借助于教皇的支持进行統治。日耳曼人大为憤慨，于是奥托乃試图征服西西里；这正是他与教皇发生爭端的原因。弗里德里希长大的地方，帕勒尔摩曾經历一些其他的动乱、那里的回教徒不时暴动；为了攻占西西里島，比薩人同热內亚人并同其他任何人等进行着战爭。西西里的显要人物經常視战爭中的一方肯否为叛变行为付出更大的代价而归順于一方或另一方。可是在文化方面，西西里却得到极大益处。穆斯林，拜占庭，意大利

① 德国中世紀的吟游詩人(1165—1230)。——譯者

和日耳曼文化的交融为其他任何地方所不及。希腊語和阿拉伯語那时还通行于西西里。弗里德里希能流暢地操六种語言，而且在各种語言的使用上都能作到出言机智的地步。他精通阿拉伯哲学，並和回教徒有着友好的关系。这使虔誠的基督徒頗为憤慨。他是一个霍恩施陶芬皇族，在日耳曼可以被算是个日耳曼人。但在文化和情感上却是一个意大利人，带有阿拉伯和拜占庭的色彩。与他同时代的人以惊异的目光注視着他，但这种惊异却逐漸变为恐怖；他們称他为"世界的奇迹和奇异的改革家"。当他还在世时就已成了許多传奇故事里的主角。他被人认为是《三大騙子論》一书的作者——三大騙子指摩西、基督、穆罕默德——本来世上从来沒有这样一部著作，但很多教会的敌人却先后被說成是該书的著者。其中最后的一个便是斯宾諾莎。

规勒夫（教皇党員——譯者）和基伯林（皇帝党員——譯者）两詞的使用开始于弗里德里希和皇帝奥托互爭雄长的时代。规勒夫和基伯林是两个对手的姓"魏勒夫"和"外布林根"的轉訛。（奥托的侄子是英国皇室的祖先。）

尹諾森三世死于公元 1216 年；而败于弗里德里希的奥托死于公元 1218 年。新任教皇霍諾留斯三世和皇帝弗里德里希两人之間，起初还友好，但为时不久就发生了糾葛。首先弗里德里希拒絕参加十字軍；继之，他又和伦巴底諸城发生了紛爭，伦巴底諸城之間于公元 1226 年，訂立了为期二十五年的攻守同盟。他們仇恨日耳曼人；他們中間的一个詩人曾写下了攻击日耳曼人的如此激昂的詩句："你們不要爱日耳曼人，让这些疯狗，远远地离开你們。"这似乎表达了伦巴底人的普遍的感情。弗里德里希本想要留在意大利来对付这些城市，但霍諾留斯于公元 1227 年时死去，教皇位由格雷高里九世继任，这是个热烈的禁欲主义者，他热爱圣法兰西

斯，並为圣法兰西斯所热爱。（法兰西斯死后二年格雷高里封他为圣徒）。格雷高里认为什么事情也不象十字軍这般重要。弗里德里希因不参与十字軍而被他給予破門处分。弗里德里希娶了耶路撒冷王的公主兼王位继承者，如有可能是十分願意前往的；同时他已自称为耶路撒冷王。公元 1228 年还在破門期間，他竟参軍前往；这次他比前次不去时更使格雷高里恼怒，試想十字軍队伍怎能由一个被教皇开除了教籍的人来領导呢？弗里德里希到了巴勒斯坦之后，和回教徒进行了和解，並向他們解释：虽則耶路撒冷很少战略价値，但基督徒却很重視它。他終于成功地劝使他們把該城和平地返还給他。这事使得教皇更加恼怒了——基督徒应該和异教徒作战，而不应該同异教徒进行和談。但，不管怎样，弗里德里希却在耶路撒冷被正式地加了冕，並且誰也不能否认他是成功的。公元 1230 年教皇与皇帝重归于好。

在此后短暫的几年和平期間里，皇帝专心致力于西西里王国的政务。在彼得·德拉·維格納首相的协助下頒布了一部新法典。新法典导源于罗馬法並显示出其南部国土的高度文明；为了便利希腊居民这部法典立即譯成了希腊文。他在那不勒斯創办了一所重要的大学。又鑄造了一种金币，名叫“奥格斯塔勒斯”，这是許多世紀以来西方的第一批金币。他制訂了較比自由的貿易制度，並全面废除了內地关税。他甚至召集各城选出的代表参加他的参議会，不过，这种会議却只有咨議权。

这一段和平时期由于弗里德里希和伦巴底联盟于公元 1237 年重开战端而告終，教皇和联盟諸城命运与共，再次将皇帝开除教籍。从这时起一直到公元 1250 年弗里德里希死去时为止，战争不但从未間断，而且对于双方变得越发剧烈、惨酷和詭譎多端。其間双方互有得失，直到皇帝死时为止，胜敗犹未可預卜。但那些試图

继承弗里德里希事业的皇帝們却沒有他那份魄力，他們逐次敗北，留下了意大利四分五裂，和教皇获得胜利的局面。

教皇相继死去，但对当前斗爭的形势却沒什么影响；每一个新接任的教皇实际上原封不动地奉行了其前任者的政策。格雷高里九世死于公元 1241 年；公元 1243 年弗里德里希的死敌，尹諾森四世当选为教皇。路易九世尽管是一个十足的正統教派，却試图調解格雷高里、尹諾森四世間的嫌隙，但亦終归于无效。特別是，尹諾森拒絕接受来自皇帝的任何建議，並使尽一切权謀术数来反对他。尹諾森宣告罢黜他为皇帝，組織十字軍討伐他，並把所有支持他的人給以破門处分。托鉢僧到处宣讲他的坏話，回教徒起而叛变，並且就在名义上支持他的一些显要人物中也有一些阴謀活动。这些事使得弗里德里希日益残酷起来；密謀者遭到了酷刑，囚犯往往被挖掉右眼和斬掉右手。

在这巨大的斗爭中弗里德里希曾一度想創立一个新宗教。在这种宗教里他充当弥賽亚，彼得·德拉·維格納首相充当圣使徒彼得[1]的角色。他沒有把这項計划考虑成熟从而把它宣布出去，而只是在信中写給德拉·維格納。可是，突然間他确信彼得正在密謀反对他，这也許正确，也可能不正确；他刺瞎了他的眼睛，並把他放在囚籠里示众，然而彼得却以自杀摆脫了更多的苦楚。

尽管弗里德里希有他的才能，却終于不能成功，因为当时反抗教皇的力量是虔誠的和民主的，而他的目的却有些类似要恢复一个异教的罗馬帝国。在文化上他是开明的，但在政治上他却是反动的。他的宮廷是东方式的；他設有一个附有太监的后宮。可是意大利的詩歌，就是在这个宮廷里兴起的；而且作为詩人，他也有过几分才情。在同教廷的冲突中他曾几次发表有关教会专政危害

① 参看黑尔曼·康托洛維茲著《弗里德里希二世传》。

性的反对論，这在十六世紀或許会博得贊賞，但在他所处的时代却沒有产生任何效果。异端者本該成为他的同盟力量，但他却认为他們止于是些叛徒，而且为了討好教皇他甚而迫害过他們。那些自由城市，若非为了皇帝的緣故，倒很可能去反对教皇的；只因弗里德里希要求他們投降，他們才欢迎教皇来当他們的同盟者。这样，他虽然摆脫了当代的迷信，並且在文化上远远超过当代的其他統治者，但皇帝的地位迫使他去反对一切政治上抱自由主义见解的人們。他无可避免地失败了，然而在历史上所有的失败之中，他的失败却是最有兴趣的一个。

为尹諾森三世的十字軍所討伐以及为所有統治者（包括弗里德里希在內）所迫害的諸异端，无論就其本身抑或就其反映当代大众感情来說，都是值得研究的。因为关于大众感情方面若非通过諸派异端的研究，我們在当时的著作中是找不到任何暗示的。

异端中，使人最感兴趣的，而且是最庞大的一派，便是喀薩利派，他們在法兰西南部以阿勒比占西斯派著称。他們的教义是經由巴尔干諸民族由亚洲方面传来的；在意大利北部流布得很广，在法兰西南部受到絕大多数人的信仰，其中包括乐于寻求借口用以沒收教会地产的貴族。异端所以传布得如此广闊，部分是由于十字軍战败所产生的沮丧情緒，但主要却是起因于对僧侶阶級的富有和恶行的道德上的憎恶。当时流行着一种类似后世清教主义般的崇尚个人圣洁的心理；这种心理是与崇拜清貧联在一起的。教会是富有的和十分世俗的；大多数祭司都是极端不道德的。托鉢僧控訴一些旧有的教团和教区祭司，断言他們利用懺悔室来誘惑妇女；托鉢僧的对手則以同样的指控反責。无可置疑，这样的指控多半是公正的。教会愈以宗教的理由要求教权高于一切，民众愈为教会的言行不符而震駭。最終导致宗教改革的同一动机，在十

三世紀中已在起着作用。其間主要的区别則在于这时的俗界統治者还不敢把自己的命运和各派异端結合在一起；而这大半由于这时还沒有一种现存的哲学能把异端教义与国王們对統治权的要求調和起来。

我們已无法确知喀薩利派的异端教义，因为我們所依据的只有来自其敌方的証言。此外由于教士們，通晓各派异端的历史，慣于根据一些不太貼切的类似点，把现存的异端教派貼上某种熟知的标签，並将以前各种异端教派的教义附会于某种现存的异端教派的名下。尽管这样，其中也还有許多事是令人无法置疑的。喀薩利异端似乎是二元論者，有如諾斯替教派一样，他們认为旧約中的耶和华是一个邪恶的造物主，眞正的上帝只启示于新約全书之中。他們认为物质在本质上是邪恶的。並且相信善人死后並无肉体的复活。然而恶人，却要遭受輪迴之苦，投生为动物。由于这种理由，他們都是素食主义者，就連鸡蛋，奶酪，牛奶都不食用。但他們却吃魚，因为他們以为魚类是无性生殖而繁殖的。他們憎恶一切性行为；有人說，結婚甚至比奸淫还要坏。因为結婚是持續的和自我滿足的。另一方面，他們对于自杀却无异議。他們比正統教派还要拘泥于新約全书的字面解释；他們戒絕发誓，当有人打他們左脸时他們当眞把右脸也給人去打。据其迫害者的記載，有一次一个被指控的异端信徒的人，曾为自己辯护說，他吃过肉，撒过謊，发过誓，並且是个上好的天主教徒。

該派严格的教规只让那些特别圣洁，被称为“完人”的人来遵守；其余的人是可以吃肉或甚至結婚的。

追查这些教义的来历是饒有兴趣的。它們是从保加利亚的一个叫波哥米勒斯教派，經由十字軍軍人，传至意大利和法兰西的；公元 1167 年喀薩利异端在图路斯附近召开会議时保加利亚代表

也出席了会議。而波哥米勒斯教派則是摩尼教派和保罗教派二者混合的产物。保罗教派是阿尔美尼亚的一派，他們反对嬰儿受洗，炼獄，祷念圣者，和三位一体；他們逐漸传入色雷斯，以后才传入了保加利亚。保罗教派信徒是馬尔西翁（大約公元后 150 年）的追随者。馬尔西翁认为自己在排斥基督教中的犹太成分方面是追随圣保罗的。他虽沒成为一个諾斯替教派的信徒，但却和他們有着几分机緣。

此外我要提到的，另一个流行頗广的异端便是瓦勒都教派，他們是彼得·瓦勒都的信徒。瓦勒都是一个狂信者，他在公元 1170 年，发动了一次遵守基督律令的十字軍。他把所有財产都周济了穷人，並且創立了一个社团名为"里昂穷人"，厉行安貧乐道的生活。最初他們还得到了教皇的嘉許，但由于他們对僧侶的不道德斥責的有些过分，終于在公元 1184 年遭到維罗納宗教会議的譴責。此后他們决定凡是善良的人都有資格传道讲經；他們自行指派传教士並废除了天主教祭司所行的礼拜仪式。他們传布到伦巴底后，又扩展到波希米亚，幷在这里給赫斯教派鋪平了道路。阿勒比占西斯派遭受迫害时他們也受到了影响，他們中間很多人逃往丕德蒙特。密尔頓时代中他們在丕德蒙特遭受迫害时，曾激起詩人写出"噢，上帝，为遭受屠戮的众圣徒复仇吧"这首十四行詩。至今在偏僻的阿尔卑斯山谷和美国还有該派的信徒。

所有这些异端都曾引起了教会的惊恐，于是教会采用了强力的手段来进行鎮压。尹諾森三世认为异端教徒合該处以极刑，因为他們犯了背叛基督的罪。公元 1209 年他号召法兰西王发起一次十字軍以討伐阿勒比占西斯教派。作战之慘暴令人难以置信；特别是在攻克卡尔卡松納之后，曾进行过一次駭人听聞的大屠杀。搜索异端原是主教們的工作，但这对另有其他职責的人来說是过

于煩重的，于是格雷高里九世在公元1233年設立了宗教裁判所，来接办主教的这項工作。公元1254年以后，凡由宗教裁判所起訴的人都不准有辯护人。並且一經定罪，財产即被沒收——在法兰西則归于国王。当查明被告确属有罪时，便把他交給俗界当局同时並附以祈祷說願他的生命获得赦免；但如俗界当权者未将犯人烧死，那末，他們自己也可能遭到宗教裁判所的传詢。宗教裁判所不但处理一般的异端案件，而且审問妖术和魔法。在西班牙，宗教裁判所的主要活动是針对着秘密的犹太教徒。这項工作大半是由多米尼克教团和弗兰西斯教团的僧侶来担任。这种裁判制度从未滲入斯堪的納維亚和英格兰。然而英格兰人却毫不犹豫地利用它以懲戒圣女貞德。总之宗教裁判所是很成功的；一开头，它就把阿勒比占西斯派彻底肃清了。

天主教会，在十三紀初叶，曾一度处于叛乱的危境之中，按其可怕的程度，並不比公元十六世紀时的叛乱稍有逊色。叛乱之得以避过，大半应归功于托鉢僧团之兴起；圣弗兰西斯和圣多米尼克，为維护正統教义所做出的貢献甚至比最有力的教皇还要多些。

阿西西人圣弗兰西斯（公元1181或公元1182—1226年）是历史上最可爱的人物之一。他生于一个小康之家，少年时代並未曾厌弃通常的宴乐。有一天当他騎馬路过一个痲疯患者的时候，他忽然为了一陣怜憫心感动得跳下馬来，和那患者亲吻起来。嗣后不久，他决意放弃所有属世的財物，並献身于传道和慈善事业。他父亲，是一个相当有地位的商人，聞听之下，大发雷霆，但終亦不能制止他。不久他集聚了一伙追随者，人人立誓过淸貧的生活。起初，教会以怀疑的眼光注視这一运动：因为这运动过分象"里昂的穷人。"圣弗兰西斯遣往远方去的第一批传教士，竟被当作异端，因为他們的确力行淸貧，不（象修道僧那样）仅在口头宣誓，从不认真对

待。但尹諾森三世却足够精明地看出如把这个运动保留在正統教义范围以內，它将是很有价值的。因此，在公元1209年或1210年他便承认了这个新教团。教皇格雷高里九世是圣弗兰西斯的私人朋友，他始終不渝地贊助他，但同时也强加給他一些戒律，而这些戒律和这位圣者狂热无政府主义的內心冲动是有所抵触的。圣弗兰西斯希望以可能的最严格的方式来解释淸貧誓約；他反对他的信徒占用房产或教会。他們須以行乞为生，除碰到受人款待之外不許有住所。公元1219年，圣弗兰西斯到东方去游历並在苏丹王前讲道，王待之以礼，但未改变自己的回教信仰。他回来时发现弗兰西斯教团僧侶为他們自己修了一所房屋；他为此深感痛苦，但教皇却劝导他或迫使他作出让步。他死后，教皇追謚他为圣者，但却放寬了淸貧戒律的尺度。

論圣洁也有和弗兰西斯不相上下的人，然而他那乐天的态度、博爱的精神和詩人的才华却使他超然立于其他圣者之上。他的善良，就象是渾然天成的一般，从来沒有什么斧凿的痕迹。他爱众生，这不仅表现在他作一个基督徒，和一个慈善家，而且在作为一个詩人上面。在他临死之前写的太阳頌几乎象是出自伊克纳顿，——太阳的膜拜者的手笔，但也不尽然如此——尽管不甚明显，賦予这首頌詩性格的还是基督教。他自觉对麻疯患者負有責任，这全是为了他們，而不是为了他自己；他不象大多数基督教圣徒，他关心别人的幸福多于他自身的得救。他从未表示过任何优越感，即使是对那些最卑賤的和最奸恶的人也不例外。齐拉諾人托馬斯說，他在众圣徒中是一个超圣徒；在众罪人中他是他們中的一个。

假如眞有撒但的話，为圣弗兰西斯所創立的教团的来日必将使撒但感到心滿意足。作为教团首腦的圣徒的直接继承人以利亚兄弟是个穷奢极欲的人，他已全面容許放弃淸貧的生活。在他們

的創始人刚去世的几年里弗兰西斯教团的主要工作便是在规勒夫派与基伯林派残酷而血腥的战爭中充当募兵官的角色。弗兰西斯死后七年成立了宗教裁判所，在某几个国家中这主要是由弗兰西斯派来領导。其間有少数称为属灵派的信徒依旧忠实于他的遺訓；但其中有好些人却因异端罪名被宗教裁判所烧死。这些人认为基督和使徒們毫无財产，甚至連他們身上穿的衣服都不属于自己；这种见解在公元 1323 年为約翰二十二世判为异端。总之圣弗兰西斯一生努力的結果，只不过在于又开創了一个更为富有更为腐化的教团，用以加强教阶制度，並助长对所有道德忠信和思想自由的优秀人物的迫害。从他自己的宗旨和品德来看，我們当眞无法想象世界上还有什么結局比这个更为令人苦笑的了。

圣多米尼克（公元 1170—1221）的事迹还不如圣弗兰西斯的有趣。他是一个卡司提亚人，他和罗跃拉一样对正統教义有着狂热的信仰。他的主要宗旨是攻击异端，並以貧穷作为达到这个目的的手段。自始至終他参加了討伐阿勒比占西斯异端的战爭，虽然有人說他对这次战爭中一些残虐行为也曾有过伤心落泪的事。多米尼克教团在公元 1215 年为教皇尹諾森三世所建立，並迅速获得了成功。我所知道的圣多米尼克所有的一点人情味就是他对撒克森尼人約但的自白：在青年妇女和老年妇女間，他更多地喜欢同青年妇女談話。公元 1242 年教团发出一項庄严的教令指出这段記載，必須从約但著的多米尼克传中删掉。

多米尼克教团僧侶在教会裁判所的工作中比弗兰西斯教团僧侶更为积极。可是由于他們致力学术，他們曾給人类做出了一些有价値的貢献。然而这却不是圣多米尼克的本意；他曾命令他門下的托鉢僧們“除經特别許可外不得学习俗界科学和文艺。”这条禁令在公元 1259 年撤消了。此后又采取了一切措施，以保証多米

尼克教团僧侣的学术生活过得安适。在他們，体力劳动不是必尽的义务，虔修功課也縮短了，以便給他們更多的时間从事研究。他們致力于調和亚里士多德和基督；阿勒貝尔图斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那两人都属于多米尼克教团，在完成这項工作上，他們做到了一切能够做到的事。托馬斯·阿奎那的权威更是凌駕一切，以致后世的多米尼克教团僧侣在哲学上竟沒有获得更大的成就。虽然弗兰西斯教团僧侣比多米尼克教团僧侣更厌恶学問，但在紧接的下一个时期中，哲学界的伟大人物却都是弗兰西斯教团僧侣：如罗吉尔·培根，邓斯·司各脫和奥卡姆人維廉，都是弗兰西斯僧侣。托鉢僧們在哲学上的成就，将作为以下几章中的主题。

第十三章　圣托馬斯·阿奎那

圣托馬斯·阿奎那（生于公元1225或1226．死于公元1274）被认为是最伟大的經院哲学家。在所有教授哲学的天主教文教机关中他的体系是必須作为唯一正确的体系来讲授的；这一点自从列奥十三世于公元1879年敕令明申以来，便成了慣例。因此，圣托馬斯不仅有历史上的重要性，而且还具有当前的影响，正象柏拉图、亚里士多德、康德，黑格尔一样，事实上，还超过后两人。他在大多数場合是如此紧密地追随着亚里士多德，以致使这位斯塔基拉人[1]，在天主教信徒心目中几乎具有教父般的权威；就是在純哲学問題上批評亚里士多德，也会被人认为是不虔誠的。[2] 但过去却

① 指亚里士多德。——譯者

② 我曾在无綫电广播中作过一次这样的批評，因而招致了天主教人士的許多抗議。

不总是如此。在阿奎那时代，推崇亚里士多德，和反对柏拉图的斗争还有待进行。阿奎那的势力，后来取得了胜利，並一直保持到文艺复兴为止；以后，柏拉图，重新在大多数哲学家的见解中获得了至高的地位，这时人們对柏拉图的理解已比中世紀时有所进步。公元十七世紀时，一个人旣可是个正教徒，也可是个笛卡尔主义者；馬勒伯朗士，虽是个祭司，却从未遭到非难；但这样的自由在今日来說已成为过去；天主教僧侣，如想涉及哲学，就必須承认圣托馬斯。

圣托馬斯，是阿奎那伯爵的儿子。伯爵在那不勒斯王国境內的城堡，靠近蒙特·卡西諾，而这位"天使博士"[1]的教育便在这里开始了。他在弗里德里希二世所創办的那不勒斯大学讀了六年书；于是当了多米尼克教团僧侣，並去到科伦，受业于当时哲学界亚里士多德的領袖人物，阿勒貝尔图斯·馬革努斯。托馬斯在科伦和巴黎住了一个时期之后，于公元1259年重返意大利，並在此度过了余生，——公元1269—1272年再度侨居巴黎三年。那时巴黎的多米尼克教团僧侣由于他們的亚里士多德主义曾与巴黎大学当局发生了糾紛，人們怀疑他們同情阿威罗伊派异端，当时阿威罗伊派在大学中形成了一个强有力的系派。阿威罗伊派，根据他們对亚里士多德的解释，主张人的灵魂，只要具有个性，就不是不死的；不死性只属于理智，而理智是非个体的，它在不同的理智存在中都是同一的，当他們被迫认識到这种学說与天主教信仰互相违背时，他們又逃进"双重眞理"的遁辞中，所謂双重眞理指：一是基于理性的哲学眞理，一是基于启示的神学眞理。所有这一切都使得亚里士多德的名声败坏，圣托馬斯在巴黎时便致力于消除这种由于过分拘泥阿拉伯学說所带来的危害。在这項工作上他获得了非凡的成功。

[1] 指阿奎那。——譯者

阿奎那，不同于他的前輩，他对于亚里士多德哲学确有充分的知識。他的朋友，穆尔貝克人維廉供給他一些希腊文原著的翻譯，而他自己則从事写一些注释。在阿奎那以前，人們对于亚里士多德的观念一直被新柏拉图主义的附加物所蒙蔽而他却祖述眞正的亚里士多德，并厌恶柏拉图主义，即便是出现在圣奥古斯丁言論中的也不例外。他終于說服教会，使之相信，作为基督教哲学基础，亚里士多德的体系比柏拉图体系更为可取，而回教徒，和基督教的阿威罗伊主义者都曾曲解了亚里士多德。依我看来，由亚里士多德《灵魂論》导至阿威罗伊的观点比导致阿奎那的观点要自然得多；可是教会自从圣托馬斯之后却有不同的看法。我可以更进一步說，在許多邏輯和哲学問題上的亚里士多德的观点，並非定論，而且还已經証明大部分是錯誤的；关于这一点天主教哲学家，和哲学教师們是不許公然宣讲的。

圣托馬斯最重要的著作是《异教徒駁議輯要》，写于公元1259—1264年。这书通过和一个尙未皈依基督的假想讀者的辯論来确立其基督教的眞理；有人推测这位假想的讀者，是通常被认作精通阿拉伯哲学的那种人。他还写过一部名叫《神学大全》的书，这书的重要性几乎与前书相等，但它却不太叫我們感到兴趣，因为它的議論不以基督眞理为前提者較少。

以下是《异教徒駁議輯要》的一个摘要。

首先让我們考察一下"智慧"的意义。一个人在某項特定的工作上，例如修建房屋，可能是聪明的；这意味着他通晓达成某种特定目的的方法。但一切特定目的都从属于宇宙的目的，因而智慧本身是与宇宙的目的相关的。宇宙的目的是知性的善，亦即眞理。在这种意义下寻求智慧便是最完善，最崇高，最有益处，和最为愉快的事业。所有这些都靠引据"大哲学家"，即亚里士多德的权威

得以証实。

阿奎那說，我的目的是要闡明天主教信仰所宣揚的眞理。但在此，我必須依据自然的理性，因异教徒从不接受經义的权威。可是自然的理性在上帝的事务中却是缺乏的；它虽能証实信仰中的某些部分，却不能証实其余的部分。它能証明上帝的存在和灵魂不死，但不能証明三位一体，道成肉身，和最后的审判。举凡能論証的，其結果都与基督教信仰一致，而且沒有任何启示中的事务是和理性相悖謬的。但是把那些能由理性証实的部分信仰和不能証实的部分信仰区别开来却是重要的。因此这部《輯要》分为四卷，其中的前三卷，除非为了証明启示与理性求得的結論互相一致时援引启示以外，一概未对启示加以援引；只有在第四卷中才論及那些离开启示就不得而知的事物。

第一步是証明上帝的存在，有些人认为这並不是必要的，因为（他們說）上帝的存在，是自明的。設若我們知道上帝的本质，这个論断就会是眞实的，因为（有如以后所証明）在上帝里面本质与存在是同一的。但是我們除了极不完备的一点知識外，並不知道上帝的本质。对上帝的本质聪明人比愚昧人知道得多些；而天使却比二者知道得更多；但是却沒有一种被造物具有足够的知識从而能由上帝的本质推論出上帝的存在。由于这种原因本体論的論証遭到了擯斥。

我們必須牢記：能够証实的宗教眞理，同样可由信仰得知。这些証明是很繁难的，只有那些博学之士才能了解；但信仰对于无知者、青年、以及对于从事实际工作无暇学习哲学的人来說也还是必要的。为了这些人，启示是够用的了。

有人說人們只能由信仰得知上帝。他們主张，假如論証的諸原理，有如《分析后篇》所述，是由感觉所产生的經驗而为我們所

知，那么，凡是超越感觉的事物便不能証明了。然而这种持論却是錯誤的；即使不錯，上帝也还可由他的种种可以感知的作用为人們所认識。

上帝的存在有如在亚里士多德的著作中那样，是由，非受动的始动者①这一論証証明的。世間有些事物只是受动，另外有些事物既能受动又能始动。凡是被推动了的某物都是被某物所推动的，並且，因为不可能漫无止境地往上追溯，所以我們終必会在某一点上逢到一个始动而非受动的某物。这个非受动的始动者就是上帝。也許会有人反对这种論証，因它涉及夙为天主教徒所擯斥的运动永恒性。但这种反对却是一个錯誤：这种論証建立于运动永恒性的假設上是妥当的，但它却只是被那对立的假設，即涉及一个起始，也就是一个第一原因的假設所增强。

在《神学大全》中，提出五种有关上帝存在的論証。第一，是不受动的始动者的論証正如上述。第二是第一原因的論証，同样基于无限追溯的不可能性。第三，一切必然性必有其最初根源；这和第二个論証大同小异。第四，世界上存在着种种完美的事物，而这些必定淵源于某些至善至美的事物。第五，我們甚至发现很多无生物都在完成一个目的：这个目的必定存在于这些无生事物的外部，因为只有有生事物能有一內在的目的。

让我們再回到《异教徒駁議輯要》一书。在証明了上帝的存在之后，我們现在可以提到許多关于上帝的事实，但这些事，在某种意义上都是，否定的：我們只能通过上帝不是什么而认識上帝的本性。上帝是永恒的，因他是不受动的；上帝是不变的，因他不包涵被动的潛在性。廸南人大卫（十三世紀初叶的唯物主义汎神論者）

① 但在亚里士多德的著作中这个論証却引出四十七个或五十五个上帝。

“曾狂喊”上帝与原始物质是一体；这是悖理的，因为原始物质是純粹的被动性，而上帝却是純粹的主动性。在上帝中，沒有組成部分，因此，他不是一个躯体，因为躯体总有若干部分。

上帝是他自己的本质，否則，他就不是单一的，而要为本质与存在所合成了。（这点很重要）在上帝中本质和存在是同一的。上帝中沒有偶然性，不能按任何实体上的区別加以詳細說明；它不属于任何类；他不能被給以定义。然而任何类的优越性他都不缺。万物在某些方面类似上帝，在某些方面却又不象。我們說万物象上帝比說上帝象万物更为适当。

上帝是善，並是他自身的善；他是万善之善，他是智慧的，而他的智慧的行动是他的本质。他以自己的本质进行理解，並且全面地理解他自己。（我們記得約翰·司各托，曾有不同的见解。）

虽然在神性理智里沒有什么組成部分；但上帝却理解很多事物。这似乎是个难題，但上帝所理解的諸事物在上帝里面並沒有实体的存在。同时它們也不象柏拉图想的那样，自身存在，因为自然事物脱开物质不会存在也不能为人所理解。但是，上帝在造物之先必須理解諸形相。这一困难的解决有如以下：“神性理智的概念，——这概念是他的話語，——正如上帝理解他自己那样，不仅是已知上帝本身的肖像，而且还是一切类似神性本质事物的肖像。因而許多事物，通过可知的形相，也就是神性本质，和通过一个已知的意願，也就是神的話語——可以被上帝所理解。”[1] 每一个形相，只要它是个积极的某物，便是个完成。上帝的理智借着理解每一事物什么地方象他，什么地方不象他，而把每一事物所固有的性质包含在他的本质之中；例如植物的本质是生命，而不是知識，动

---

① 《异教徒駁議輯要》第1卷，第53章。

物的本质却是知識，而不是理智。这样植物在它是有生命的这一点上是象上帝的，但在它沒有知識这一点上是不象上帝的；动物在它有知識这一点上是象上帝的，但在它沒有理智这一点上却又不象上帝。被造物和上帝的区别总要通过一种否定。

上帝在同一瞬間理解所有事物。他的知識不是一种占有；同时也不是推理的或邏輯的。上帝是眞理。（这須按字面去理解。）

现在我們面临一个問題，它曾使亚里士多德和柏拉图都感到困惑。上帝能知道个别事物呢，还是只知道諸共相一般的諸眞理呢？基督徒由于相信天命，所以必然认为，上帝了解各个事物；虽然如此，也还有一些有力的議論反对这种看法。圣托馬斯列举了七种这样的議論，並随即予以逐条的駁斥。七条議論有如下述：

1．个体性既然是显体(signate matter)[①]，那末非物质的任何东西都不能认識它。

2．个体不是永恒存在的，当他們不存在的时候也就无从认識，因而它們不能被一永恒不变的存在所认識。

3．个体是偶然的，而不是必然的；因而除非当他們存在的时候，对他們不可能有确切的认識。

4．有些个体由来于意志，而这只能被有此意志的人所认識。

5．个体的数量是无限的，而这种无限則是无从认識的。

6．个体过于渺小不値上帝給予注意。

7．某些个体中存在着罪恶，但上帝却不能认識罪恶。

阿奎那回答說，上帝认識个体，因为他是它們的根源；上帝預知尙未存在的事物，就象一个工匠在制造一件物品时一样；上帝知

① 系一經院哲学术語，指在个体上有所区别，但在认識上却属于同一性质或性格的物质。——譯者。

道未来的偶然事件，因为上帝看时間中的每个事物就象在眼前的一样，而上帝本身却不在时間之內；上帝知道我們的心意和我們的秘密意志，上帝知道无穷无尽的事物，然而我們却不能。上帝知道渺小的事物，因为沒有什么事物是全然渺小的，並且凡事都有几分高貴；否則上帝就要只认識他自己了。此外宇宙的秩序是极其高貴的，但假如对其渺小部分沒有认識，則对其高貴的秩序也不会有所了解。最后，上帝知道恶事。因为认識任何善事包括着认識其反面的恶。

上帝有意志；他的意志就是他的本质，而其主要对象就是神性本质。上帝在願望他自己时，他也願望其他万物，因为上帝是万物的終极。他甚而願望还沒出現的事物。他願望他本身的存在和善良，他虽願望有其他的事物，但却不是必須作这种願望。上帝有自由意志；我們对于他的意志虽然可以賦予一种理由，但却不能賦予一种原因。上帝不能願望本身不可能的事；譬如，他不能使一个矛盾变为眞实。圣托馬斯的对于超越神力的事物的举例却不十分适宜；他說上帝不能使一个人成为一匹驴。[①]

上帝中有喜乐和爱；上帝什么也不恨，並具有沉思和积极的美德。他是幸福的，而且就是他本身的幸福。

現在我們来看(該书第二卷中)对被造物的看法。这对駁斥关于上帝的一些謬論是有用的。上帝从无中創造了世界，这和古代人的看法相反。上帝所不能作的一些事項被重新地提了出来。他不能是一个物体，或改变他自己；他不会失敗；他不会疲倦，或遺忘，或懊悔，或发怒，和悲伤；他不能使一个人不具灵魂，或使三角形三內角之和不等于两个直角。他不能撤消过去，犯罪，另外創造

① 驴子；在英文中是个双关語，指蠢人。——譯者

一位上帝，或使他自己不存在。

該书第二卷主要涉及人的灵魂問題。所有精神实质都是非物质的和不朽的；天使沒有肉体，而在人中則灵魂与肉体相結合。灵魂，有如亚里士多德著作中所說，是肉体的形式，人只有一个灵魂，並不是有三个。整个灵魂充斥于身体的每一部分。动物的灵魂不是不死的，这和人的灵魂总有所不同。智性是每个人的灵魂的一部分；並不象阿威罗伊所主张的那样，认为只有一个为众人所参与的智性。灵魂不是由精液所遺传，而是随着每个人重新創造的。的确，有这样一个难点：私生子的产生，似乎使上帝成为通奸的同謀者。但这种詰难只是表面上中听罢了。（有一个重大的詰难，曾使圣奧古斯丁感到困惑，就是有关原罪的遺传問題。犯罪的是灵魂，但如果灵魂不遺传而是重新再造，那末它怎能遺传亚当的罪呢，托馬斯沒有議論这事。）

共相問題的議論是和智性联系在一起的。圣托馬斯的立場和亚里士多德的立場一样。諸共相不存在于灵魂之外，但智性在了解諸共相的同时，却了解到一些灵魂以外的事物。

該书第三卷主要涉及伦理問題。恶不是故意的，它不是一种本质，而且它具有偶然性的善因。万物都傾向于类似上帝，而上帝是万物的終极。人类的幸福不在于肉欲、名誉、荣华、富貴、世俗权柄，以及肉体的享用物，它也不在于感官。一个人的眞正幸福不在于道德的行为，而在于对上帝的沉思默想，因为道德行为不过是手段。但是为大多数人所具有的关于上帝的知識是不够的；由論証得来的，甚而由信仰得来的关于他的知識也还是不够的。在今生，我們不能看到本质的上帝，也不能享到至上的幸福；但在死后我們便要和上帝面对面相見。（他提醒我們，並非按字面解释。因上帝並无面孔。）这事的发生並不是由于我們的自然力而是由于神的

光；而且就在那时候，我們也见不到他的全体。由于这种目睹，我們就成了永恒生命的，也就是，时間外生命的参与者。

神意並不排除罪恶，偶然性，自由意志，机会和幸运。恶出于第二原因，这和一个卓越艺术家使用坏工具的情况相类似。

天使也不尽都相同，他們中間也有級别。每个天使都是他那种天使的唯一标本。因为天使既沒有躯体，他們只能凭种差，而不能凭空間的地位来区分。

占星术，根据普通的理由，应給以擯斥。阿奎那在回答“有沒有命运”这一問題时說，我們或可以把上帝所定的秩序叫作“命运”，但是不这样叫是更明智的。因为“命运”是个异教的詞汇。由此，又引出了上帝虽不可变更，但祈祷依然有用的議論。（我未能追随这种議論。）上帝有时行奇迹，此外誰也行不出。可是在魔鬼帮助下魔术倒是可能的；这与眞正的奇迹无关，並且不是由于星宿的帮助。

神的律法引导我們要爱上帝；其次要爱邻舍。它禁止犯奸淫，因为做父母的应当在子女养育期間住在一起。它禁止节育，因为节育违背自然；虽然如此，它却不禁止終生独身主义。婚姻应当是不能拆散的，因为在教育子女时需要父亲；一方面父亲比母亲更为理智，另一方面当有必要懲戒子女时，父亲的体力也比較强。並非所有的性交都是有罪的，因为这是自然的；但如相信結婚的身分与禁欲一样善良那就要墜入約維年异端。必須严格一夫一妻制；一夫多妻制对妇女是不公平的，而一妻多夫又使父子关系无法确定。血亲相奸因混乱家庭生活而必須禁止。书中有一段反对兄弟姊妹相奸的怪論：如果兄弟姊妹間結成夫妻間的爱情，由于相互間的引力过于强烈这就会导致过多的房事。

值得我們注意的是：所有这些有关性道德的論点，都是根据純

粹理性的考虑，而不是出于神的戒命。在这里，阿奎那象在前三卷中一样，在一番推理之后喜欢引証些經文，証明理性引导他得到了与經文互相一致的結論，而在得到結論之前他並不訴諸权威。

关于自甘貧困的討論是极其生动而有趣的。最后得到的結論，如所預料是和托鉢僧教团的原則相一致的。但也引述了俗界僧侶的反对意见，並且写得极为有力和眞实，仿佛他亲自听到的一般。

然后，讲到有关罪恶，預定，和神的詔选，大体来說，他的观点是属于奥古斯丁的。一个人由于犯了死罪[1]而丧失他最終对于一切永生的权利，从而理应得到永劫的懲罰。若非神恩誰也不能从罪中获释，如若一个罪人不知悔改，那末他是合該受到譴責的，一个人需要神恩来堅持为善，但却沒有誰配受神的助力。上帝不是犯罪的原因，但他却把一些人留在罪里，而把另外一些人从罪里拯救出来。关于預定，圣托馬斯，似乎与圣奥古斯丁的主张相同，他认为沒有理由可以用以說明，为什么有人蒙詔升入天堂，有人則为神所厌弃而下地獄。他也认为不受洗礼的人是不能升天堂的。这不是一項单凭理性就可以証明的眞理；这在約翰福音三章五节中有所启示。[2]

原书第四卷論及三位一体，道成肉身，教皇的至上权，圣礼和肉身的复活。这些主要是向神学家，而不是向哲学家讲的，因此，我只将其簡单地叙述于下：

认識上帝的途径有三：通过理性，启示，和通过一些事前只由启示才能认識的事物的直觉。关于第三种途径，他几乎沒有說什么。一个傾向于神秘主义的作家在这方面定会比前两項論述得更

① 会招来精神死亡的一种道德上的犯罪。——譯者

② 耶穌說，我实实在在告訴你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。

多，但阿奎那的气质却更多地是推理的，而不是神秘的。

希腊教会因否认圣灵的双重发源① 和教皇的至上权而受到他的譴責。他还提醒我們，基督虽然由圣灵受胎，但我們却不当設想按肉体論基督是圣灵的儿子。

即便是邪恶的祭司所行的圣礼也还是有效的。这一点在教义上很重要。有很多祭司过着罪深恶极的生活，虔誠的人担心这样的祭司不能主持圣礼。这种情况十分尷尬，因为誰也无从确知他所举行的婚礼是否成立或确知他的赎罪是否得到有效的宽恕。这种情况导致了异端和分裂，因为一些具有清教徒式思想的人們寻求一个在道德上更加无可指責的独自的祭司体系。于是，教会乃不得不极力断言祭司身內的罪並不能使他失去行祭礼的权能。

最后討論的一个問題是肉体的复活。阿奎那在这里有如在其他地方一样，公正地引述了反对正統教义的論点。其中之一乍看起来是很难解决的：圣阿奎那問道：假如有一个人一生只吃人肉，不吃別的东西，而他的父母也和他一样，那末将来会出现什么情况呢？由于他貪吃的結果致使那些牺牲者在末日失去了身体，这似乎是不公平的；然而，什么会被留下来去构成他的身体呢？这个困难乍看起来好象是不可克服的，但我却高兴指出这个困难已被他胜利地解决了。圣托馬斯指出：肉体的同一性不在于原有物质微粒子的保持；人在生前由于吃与消化的过程，构成肉体的物质是經过不断地变化的。因此，这个吃人的人在复活时纵然得不到和他死时同样物质构成的身体，但他还是得到原先一样的身体。关于《异教徒駁議輯要》一书的簡介让我們就讲到这个令人快慰的想法为止罢。

① 圣灵的双重发源，指圣灵发源于圣父与圣子的一种教义。——譯者

阿奎那的哲学大体与亚里士多德的哲学是一致的，凡接受或拒絕这个斯塔基拉人的哲学的讀者也会以同样程度接受或拒絕阿奎那的哲学。阿奎那的独創性表現于对亚里士多德哲学稍加改纂用来适应基督教教义一事上。在他所处的时代里，他被人认为是一个大胆的革新者；甚至在他死后他的許多学說也还受到巴黎大学和牛津大学的譴責。他在体系化方面比在独創性方面更为出色。即使他的每一个学說都是錯誤的，《輯要》这书仍将不失为知識上的一座宏伟的大厦。当他要駁斥某一学說时，他常常是尽力地並总是力求公正地把他首先叙述出来。在区別淵源于理性和淵源于启示的两类論証时，他的文笔的明确和清晰实在令人贊叹。他熟知亚里士多德並对他有深刻的理解。就这一点来說，在他以前的所有天主教哲学家們都还談不到。

可是，上述的这些优点似乎还远不足以証明他所享有的盛名。关于訴諸理性的說法在某种的意义上来讲，却不是誠实的，因为要达到的結論，在事前早已經被确定了。以婚姻的不可解除为例，提倡婚姻不可解除的理据是父亲对子女教育的有用。(a) 父亲比母亲理智，(b)父亲体力强，适合給子女以体罰。一个現代教育家会反駁說：(a)沒有理由认为男人一般的比女人理智，(b)需要大体力进行的那种处罰在教育上是不値得向往的。而且这个教育家还可进一步指出，父亲，在現代的教育中几乎沒有分儿。但沒有一个圣托馬斯的追随者会因此就不相信終身一夫一妻制，因为眞正的信仰的基础並不在于所說的那些理由。

再拿那些声言証明上帝存在的論証来看，除掉其中来自无生物的目的論这一論証以外，全部論証都依据沒有首項的級数是不可能的这样一个假設。每一个数学家都知道这种不可能性是不存在的；以負一为末項的負整数級数便是个最好的例証。但是在这

里一个天主教徒即便承认圣托馬斯論証不妥善，也不会竟因此而放弃对上帝的信仰；他会想出些别的論証来，或托庇于启示。

关于上帝的本质和存在的同一性，上帝就是其自身的善良，上帝就是自己的权能等論争，暗示着一种，在諸殊相存在样式与諸共相存在样式之間的混淆，而这种混淆曾见于柏拉图哲学之中，並认为被亚里士多德所避过。人們必須假定上帝的本质属于諸共相的性质，而上帝的存在却不是这样。这个困难是不易圓满陈述的，因为它出现在一种不能再为人們所承认的邏輯之中。然而它却清楚地显示出某种句法上的混淆，如果沒有这种混淆，关于上帝的种种議論即将失去其似眞性。

阿奎那沒有什么眞正的哲学精神。他不象柏拉图笔下的苏格拉底那样，始終不懈地追逐着議論。他並不是在探究那些事先不能預知結論的問題。他在还沒有开始哲学思索以前，早已知道了这个眞理；这也就是在天主教信仰中所公布的眞理。若是他能为这一信仰的某些部分找到些明显的合理的論証，那就更好，設若找不到，他只有求助于启示。給預先下的結論去找論据，不是哲学，而是一种詭辯。因此，我觉得他是不配和古代或近代的第一流哲学家相提並論的。

第十四章 弗兰西斯教团的經院哲学家

总地来說，弗兰西斯教团並不如多米尼克教团那样严守正統教义。两个教团之間有过尖銳的竞争，而弗兰西斯教团是不肯承认圣托馬斯的权威的。弗兰西斯教团中最重要的三个哲学家是罗吉尔·培根，邓斯·司各脫，和奥卡姆的維廉。此外圣博納梵图拉

和阿夸斯巴塔人馬太也値得予以注意。

罗吉尔·培根(公元1214年前后—公元1294年前后)生前並沒受到多大贊揚,但在近代所受到的贊揚却远远超过了他的功績。与其說他是个狭义的哲学家,不如說他更多地是个酷爱数学和科学的大博学家。科学,在他所处的时代里,与炼金术混为一談,並且,被人认为是夹杂着妖术或魔法;培根經常因异端和魔法的嫌疑而遭到禍害。公元1257年弗兰西斯教团的总管,圣博納梵图拉在巴黎把他置于监視之下,並禁止他刊行著作。尽管这样,在該項禁令仍然生效的期間教皇駐英国的使节居·德·福勒克已命令他,违背禁令,为教皇的利益,写出他自己的哲学。因此,他在短期間內写了三卷书,《大著作》、《小著作》,和《第三著作》。这些书产生了良好效果,公元1268年他竟获释回到牛津,事先他即是从牛津被解往巴黎过着一种囚禁生涯的。虽然这样,却从来沒有什么事情能教他小心謹愼。他慣于对那些与他同时的知名学者施以輕蔑的批評;他尤其喜欢着重指出那些希腊文或阿拉伯文翻譯家的拙劣无能。公元1271年他写了一部名叫《哲学研究綱要》的书,在这本书中他抨击了僧侣的愚昧无知。这事並未絲毫增加他在同行間的名气。公元1278年他的著作遭到弗兰西斯教团总管的譴責,而且他本人也被投入监獄历时达十四年之久。公元1292年他获得了释放,但出獄后不久便死去了。

他的学識是百科全书式的,但却缺乏体系性。他和当代許多哲学家不同,对試驗給以很高的估价。他曾用虹的理論来証实試驗的重要性。他写过一些精辟的有关地理学的文章;哥伦布讀过他这方面的著作,並曾受到他的影响。他是个优秀的数学家;經常引証欧几里德几何学的第六卷和第九卷。他又根据阿拉伯文資料論述透視画法。他认为邏輯是一种无用的学問;但另一方面,却給

炼金术以足够的估价，並从事这方面的著述。

为了交代一下他的学識和方法，我将把《大著作》中的某些部分概述于下。

他說，愚昧有四种原因：一、脆弱而不适当的权威所树立的范例。（因为这本书是为教皇写的，所以他审愼地言明这並不包括教会在內。）二、习慣的影响。三、无識群众的见解（这个令人猜想包括除他以外的与他同时代的所有人）。四、于炫耀外表的智慧之中掩飾自己的愚昧。以上这四种灾害产生了人間所有的罪恶，其中的第四項尤其是最为恶劣的。

支持某种见解时，从祖先的智慧，习慣或共同信仰进行議論是錯誤的。他为維护自己的观点，曾引証了塞涅卡，西塞罗，阿維森納，阿威罗伊，巴斯人阿戴拉德，圣杰罗姆，和圣克里索斯托姆，他似乎认为有关这些权威的例証已足够証明一个人不当尊重权威。

他很尊重亚里士多德，但也不是毫无限制。他說"只有亚里士多德和他的信徒在所有智者的判断中才被称为哲学家。"当他談到亚里士多德的时候，他使用"大哲学家"这一称呼，他告訴我們，就連这位斯塔基拉人也未达到人类智慧的极限。亚里士多德之后，阿維森納是"哲学的君王与領袖"，尽管如此，阿維森納还沒有充分明白虹霓现象，因为他未曾认識到虹霓的根本成因，这成因，按創世記記載則是水蒸气的散逸（尽管如此，当培根討論虹霓問題时，还是十分敬佩地引証阿維森納的）。他不时地說些带有正統教义气味的話，有如：唯一完全的智慧有如教规与哲学所示，存在于圣經之中。但他說，从异教徒那里获得知識也无不可时的口气却听来更为懇切。在引証阿維森納和阿威罗伊之外，他时常引証阿勒法拉比①，

① 金弟(Kindi)的追随者，死于公元950年。

和不时引証阿勒布瑪查① 及其他人士。他引証阿勒布瑪查用以証明数学在洪水灭世之前为世人挪亚，和他的子嗣所知晓；我想这种說法，便是我們能从异教徒所获得的知識的一个范例。培根贊揚数学，他把它当作确实性的唯一(未經启示的)源泉，和把它当作天文学和占星术所必需的科学。

培根追随阿威罗伊认为能动的智力在本质上是与灵魂分别开来的一个实体。他引証了許多有名的神学家，其中也有林肯的主教格罗賽特斯特来支持这个与圣托馬斯相反的见解。他說与亚里士多德书中显然自相矛盾之处，是出于翻譯上的錯誤。他引証柏拉图时未曾用过第一手文献，而是用通过西塞罗的第二手文献，或用經由阿拉伯人翻譯的蒲尔斐利的第三手文献。他並不很重視蒲尔斐利，他把他的共相学說說成是"幼稚的"。

作为知識的一个来源，培根重視实驗过于論証，因而受到了近代的賞識。誠然，他的兴趣和处理問題的方法是和典型的經院哲学家們十分不同的。他那百科全书式的傾向很象阿拉伯的著作家。这些人对他的影响显然要比对其他許多基督教哲学家的影响更为深远。阿拉伯哲学家們象他一样对科学感到兴趣，並相信魔法和占星术，然而基督徒們却认为魔法是邪悪的，同时占星术是一种欺騙。他是令人惊訝的，因为他与中世紀基督徒哲学家們是大不相同的，但是，他对当代却几乎沒有什么影响，而且依我看来，他也不如一般人有时設想的那样科学。英国作家們惯于說他发明了火药，然而这种說法却是不正确的。

禁止培根出书的，弗兰西斯教团总管，圣博納梵图拉（公元1221—1274)是个完全不同类型的人。他属于圣安瑟勒姆的传統，

① 天文学家，公元805—885年。

並拥护这人的本体論論証。他见到新亚里士多德主义与基督教有一种根本对立。他相信柏拉图的諸理念，但认为这只有上帝才能全面认識。我們在他的著作中經常看到淵源于奥古斯丁的引用文，但却找不出阿拉伯人著作的引用文，同时也絕少看到古代异教徒作品的引用文。

阿夸斯巴达人馬太（約公元 1235—1302）是博納梵图拉的追随者，但却多少接触到一些新兴哲学。他是个弗兰西斯教团的僧侶，作过紅衣主教；曾以奥古斯丁主义的观点反对圣托馬斯。但对他来說，亚里士多德，已經成了“大哲学家”；他不断地引証他。除此以外也常提到阿維森納；和十分敬佩地引証圣安瑟勒姆与伪狄奥尼修斯；然而，他的主要的权威者乃是圣奥古斯丁。他說，我們必須在亚里士多德和柏拉图之間找一条中間道路。柏拉图的諸理念是“极端錯誤的”；它們建立智慧，但却不建立知識。另一方面，亚里士多德同样是錯誤的；他建立知識，但却不建立智慧。我們的知識——他这样下結論說——，是借着低級的和高級的两种事物，借着外在的物体和观念的理性所导致而来的。

邓斯·司各脫（約公元 1270—1308 年）继續开展了弗兰西斯教团对阿奎那的爭論。他生于苏格兰或烏勒斯特，在牛津大学参加弗兰西斯教团。晚年在巴黎度过。他反对圣托馬斯，拥护純洁受胎說①，于此他博得了巴黎大学並終至全天主教教会的贊同。他是个奥古斯丁主义者，但却比博納梵图拉，或甚而比阿夸斯巴达人馬太那种极端的形式略为緩和；他和圣托馬斯的不同就象博納梵图拉馬太两人和托馬斯的情形一样，起因于他的哲学中摻杂了較多的（經由奥古斯丁而来的）柏拉图主义。

① 指处女馬利亚由圣灵受胎的教义。——譯者

例如他討論这样一个問題，“是否有任何确实而純粹的眞理，不被非經創造的光的特殊照耀而能自然地为一个过路者的理智所知晓？”他論証說这是不可能的。在他开头的議論中，他单純地引証圣奧古斯丁来維护这个观点；他所遇到的唯一困难是罗馬人书第一章二十节：“自从造天地以来，上帝的一些不可见之事情，借着所造之物就可明明得知。”①

邓斯·司各脫是个稳健的实在論者。他相信自由意志，並趋向于裴拉鳩斯主义。他认为存在与本质沒有区别。他主要对显証感到兴趣，所謂显証，就是不待証驗而得知的事物，显証共有三种：(1)自明的諸原理，(2)由經驗而得知的事物，(3)我們自己的行动。但若沒有神的照耀則我們便什么也无从知道。

大多数弗兰西斯教团僧侶都追随邓斯·司各脫而不追随阿奎那。

邓斯·司各脫认为既然存在与本质間沒有区别，“个別化原理”——也就是促使一物不同于另一物的原理——必定是形式，而不是质料。“个別化原理”是經院中的一項重要問題。在不同的形式上一直到今天它还继續成为一个問題。在不涉及某一特殊的作者范围內，我們或可陈述該項問題如下。

个別物的諸性质中有的是本质的，另一些則是偶然的；某物的偶然性质，是那些可能失掉，而不致丧失其同一性的性质——有如一个人和他所戴的帽子的关系。于是生出这样的問題：設有属于一个种的两个个別物，那末他們在本质上总是有所不同呢，抑或二者在本质上完全相同呢？圣托馬斯关于物质的实体主张后一种见解，但关于非物质的实体則主张前一种见解。邓斯·司各脫則认

① 参看《新約·罗馬人书》第一章第二十节。——譯者

为两个个别物之間在本质上永远有区别。圣托馬斯的观点依据以下的理論，这种理論认为由未經区分的部分組成的純物质只是借着空間位置之相异而有所区别。因此，一个由身与心組成的人，在体质上只能借着其身体的空間位置与另一个人有所区别。(理論上，这种情况也可能发生在同生孿身上。)邓斯·司各脱，在另一方面則认为設若物体有所区别，它們必定是由于质的差异而有所不同。很显然，这种观点是比圣托馬斯的观点更加接近于柏拉图主义的。

在我們以现代术語述說这个难题以前，我們还必須經过种种不同的阶段。由萊布尼茲所采取的第一步是消除本质的与偶然的諸性质之間的区别，这种区别有如經院哲学家們从亚里士多德那里继承的許多理論一样，每当我們企图細心闡述时，它便立即变得不现实起来。这样我們得到的，不是"本质"，而是"对有关事物眞实的一切命題"，(尽管如此，一般說来，空間与时間的位置仍将除外。)萊布尼茲爭辯說在这种意义上二物完全一样是不可能的；这便是他那"无法識别的事物的同一性"原理。这个原理曾受到物理学家的批評，他們主张物质的两个质点仅由于空間和时間的位置而可能完全有所不同。——相对性使这个观点更加困难化了，因为相对性把时間与空間还原为諸关系。

使上項問題近代化时需要更进一步地取消"实体"这一概念。这样做了以后，一个"物"只能成为一束性质，因为任何純粹的"物性"核心都不能存在了。設若抛弃了"实体"，那末我們似乎必須采用与其說近于阿奎那，毋宁說更多地近于司各脱的观点。然而这事在有关空間和时間方面，却会带来更多的困难。对于这一問題，我曾在《意义和眞理的探究》中的"专用名称"章下就个人所见加以論述。

奥卡姆的維廉是圣托馬斯以后的一个最重要的經院哲学家。关于他的生平我們知道得极不全面。他可能生于公元1290至1300年間；死于4月10日，不是1349年就是1350年，其年份是不确实的。（公元1349年黑死病大为流行，因而他很有可能是死于这个年份。）許多人說他生于苏黎的奥坎姆，但戴利勒·伯恩斯却說他生于約克郡的奥坎姆。他先在牛津，然后去到巴黎，他在那里先是当了邓斯·司各脫的学生，然后更变成他的竞爭者。在安貧的問題上，他被卷入弗兰西斯教团与教皇約翰二十二世之間的爭論。教皇得到該教团总管西塞納人米凱尔的支援；对属灵派进行迫害。过去有过这样一种协定，按此凡是捐輸給托鉢僧的財产均須由托鉢僧轉献于教皇，教皇准許托鉢僧享有財产的实利，而不犯有产罪。这种协定为教皇約翰二十二世所废止，他主张他們应該承认公开的所有权为合法。該教团中的大多数人在西塞納人米凱尔領导下起来反抗。奥卡姆原先被教皇召往阿維农去答辯有关化体問題所遭到的异端嫌疑，这时他和另外一名重要人士巴都阿人馬西哥利欧附和了西塞納人米凱尔。他們三人一并于公元1328年受到破門处分，並逃出阿維农，托庇于皇帝路易的权威下。路易是两个帝位爭夺者中的一个；他得到德意志的支持，另一个則得到教皇的支持。教皇把路易开除教籍，于是路易向全教会議控訴了教皇。教皇本人被指控为异端。

据說奥卡姆謁见皇帝时曾这样說"請你用刀劍保护我，而我将要用笔保护你。"不管怎样，他与巴都阿人馬西哥利欧在皇帝保护下定居于慕尼黑，並在那里写了一些相当重要的政治論文。皇帝于公元1338年死去，奥卡姆的事迹便不詳了。有人說他与教会妥协了，但这种說法似无根据。

神圣罗馬帝国也不再象霍恩施陶芬朝代时的景况了；教廷的

外貌虽似继續向大处发展，却受不到以前享有的那种尊敬。克萊門特五世在十四世紀初叶把教廷迁往阿維农，教皇从此在政治上变为法兰西国王的臣属。神圣罗馬帝国沒落得尤其显著；由于英格兰和法兰西的强盛，它甚至无法主张先前那种空有其名的普遍統治权；另一方面，由于教皇对法兰西王的屈从，也削弱了教皇对俗世事务的普遍要求。所以教皇与皇帝間的冲突实质上就是法兰西与德意志間的冲突。爱德华三世統治下的英格兰正与法兰西交战，因而同德意志締結了盟約；这也就使英格兰变为一个敌視教皇的国家。教皇的敌人們要求召集一次全教会議——这是被认为高于教皇的唯一教会权威。

这时教皇反对派的性质也有了变更。他們不再只是拥护皇帝了，他們特別在有关教会管理問題上带出了一付民主主义的腔调。这曾給予他們一种終于导向宗教改革的新力量。

但丁（公元 1265—1321），作为一位詩人虽是一个伟大的革新家，但作为一个思想家，却有些落后于时代。他的著作《君主制論》在观点方面是属于基伯林派的，假若出现于一个世紀以前倒可能更合时宜些。他认为皇帝和教皇都是独立的，並且二者都是因神授命的。在神曲里，他的撒但有三张嘴，它們長期咀嚼着，加略人犹大，布魯图斯和喀修斯，他們三个都是叛徒，第一个背叛了基督，其余两人背叛了凱撒。但丁的思想不仅就其思想本身来論，即使就其为一个俗人的思想而論也是有趣的；然而他的思想却不仅沒有影响，而且还陈腐得不堪救药。

巴都阿人馬西哥利欧（公元 1270—1342）与此相反，創造了一种反对教皇的新形式，皇帝在其中扮演了一个主要具有修飾性权威者的角色。他不仅是奥卡姆的維廉的密友，而且还影响过这人的政治思想。在政治方面，他比奥卡姆更为重要。他认为人民

的大多数才是立法者，而这大多数人是有权惩罰君王的。他又将群众主权的理論应用于教会，並且在群众中包括了俗众。各地应該成立包括俗众的地方宗教会議，並由他們来选举代表参加全教会議。只有全教会議才有权施行破門处分，並对圣經作出权威的解释。这样，所有信徒在决定教义时便都有一份发言权。教会不該有属世的权限；未經市民同意不得施行破門处分；而教皇也不能享有特权。

奥卡姆沒有达到馬西哥利欧那样高的水平，然而他也創出一套选举全教会議的徹底民主的方案。

公元十五世紀初叶在有必要平复大分裂的当时，宗教会議运动已臻于发展的頂峰。但当它完成这一任务后，便又陷入了低潮。宗教会議运动的立場，有如在馬西哥利欧处所见，是与以后新教徒在理論上所采取的立場，有所不同的。新教徒要求个人判断的权限；並不情願屈从于任何一个全教会議。他們认为宗教信仰，不应由任何管轄机构加以裁决。与此相反，馬西哥利欧則仍以保存天主教信仰的統一为目的，但却希望用民主方式，不用教皇专制来付諸实现。在实践上，大多数新教徒于取得政权后，只是以国王代替了教皇，因而是旣沒有保障个人判断的自由，又沒有保障决定教义問題的民主方式。但在他們反对教皇时，却在宗教会議运动的原則中找到了支援。在所有經院哲学当中只有奥卡姆受到路德的契重。应当指出，即使在新教国家中，新教徒中很大一部分人仍旧固持着个人判断的教义。这正是英国內战期間，独立会与长老会之間的主要差别。

奥卡姆的政論性著作[1]是用哲学論辯体裁写的，对于不同命

---

① 参看《奥卡姆的威廉政治論文集》(Guillelmi de Ockham Opera Politica)，曼彻斯特大学出版社，1940年版。

题作了正面和反面的論証,也有时竟不下任何結論。我們在现时习慣于更加直截了当的政治宣传,但在他所处的时代,他所选择的方式却可能更为有效。

以下列举的几个例証即将說明他的方法和观点。

他写过一长篇論文,题名为"关于教皇权力的八項問題。"其中第一个問題是:一个人能否在教会与国家二者中成为合法的至尊。第二个問題:俗界权威是否直接起源于上帝?第三个問題是:教皇有无权柄把俗界統治权賜給皇帝或君主?第四个問題是:諸选帝侯所进行的选举是否給德意志王以充分的权力?第五和第六两个問題是:通过主教为国王行涂油礼的权柄教会获得那些权力?第七个問題是:为一个不合法的大主教所主持的加冕礼是否有效?第八个問題是:选帝侯的选举是否給德意志王以皇帝的称号?以上所有这些,在当时,都是实际政治中的迫切問題。

他的另一篇論文論及一个君主未經教皇許可能否获取教会財产的問題。这篇文章旨在說明爱德华三世为筹措对法战費从而向僧侶征稅一事是正当的。我們还記得爱德华是皇帝的同盟者之一。

他在"一个婚姻事件的商権"中,論及皇帝同其堂姊妹的婚姻是否正当的問題。

我們可以看到奥卡姆为了获得皇帝的刀劍保护,已尽到了他的最大的努力。

现在让我們讲一讲奥卡姆的純哲学学說。关于这个题目我們有一本很好的书,厄內斯特·伊·穆迪著,《奥卡姆的維廉的邏輯》。我以下所要讲的,大部分內容都根据他写的这本书。这书采用了一种不太寻常的观点,但是,我想他的观点倒是正确的。哲学史家往往有一种以后人的眼光去解释前人的傾向。然而一般說来这却是个錯誤。奥卡姆曾被人认为是导致經院哲学崩潰的人,是笛卡

尔、康德、或其他任何一个为个别評論家所宠爱的近代哲学家的先驅。按照穆迪說法，——我是同意他的——所有这些都是錯誤的。他认为奥卡姆最关心的事在于恢复純粹的亚里士多德，使之脫却奥古斯丁和阿拉伯人的影响。这在很大程度上，也还是圣托馬斯的目标；但如我們所见，弗兰西斯教团僧侶却比奥卡姆还要緊密地一直追随着圣奥古斯丁。按照穆迪的见解来說，近代史学家为了試图找出一个从經院哲学通向近代哲学的逐漸的过渡，而使得他們对奥卡姆作了不恰当的解释；这便使得人們把近代的諸学說附会于他，而其实他只是在闡释着亚里士多德。

奥卡姆曾为不见于他本人著作中的一句格言而享有盛名，但这句格言却获得了"奥卡姆的剃刀"这一称号。这句格言說："如无必要，勿增实体"。他虽然沒有說过这句話，但他却說了一句大致产生同样效果的話，他說："能以較少者完成的事物若以較多者去作即是徒劳。"这也就是說，在某一門科学里，如能不以这种或那种假設的实体来解释某一事物，那末我們就沒有理由去假設它。我自己觉得这在邏輯分析中是一項最有成效的原則。

奥卡姆在邏輯上——虽显然不在形而上学上——是个唯名主义者；十五世紀的唯名主义者[①]曾尊他为他們的創始人。他认为，亚里士多德曾为司各脫主义者所誤解，而这种誤解一部分出于奥古斯丁的影响，一部分出于阿維森納的影响，但还有一部分則出于一項更早的原因，也就是出于蒲尔菲利所著論亚里士多德《范畴論》这篇論文。蒲尔菲利在这篇論文中提起了三个問題：(1)类(genera)和种(species)是否为实体？(2)它們是有形体的，还是无形体的？(3)如为后者，它們是在感性事物之中，还是同感性事物互相

① 例如：斯万斯赫德，海特斯伯力，盖森，代礼等人。

分离，他这些問题，是作为与亚里士多德的范畴相关的問題而提出来的，这样便导致中世紀对亚里士多德的《工具篇》作出过分形而上学的解释。阿奎那曾試图消除这种錯誤，但其后这錯誤又重新被邓斯·司各脫所引入。其結果便使得邏輯，和认識論依附于形而上学和神学。奥卡姆着手将它們再度分开。

奥卡姆认为邏輯是可以以独立于形而上学的自然哲学的一种工具。邏輯是推理科学的分析；科学是和事物有关的，但邏輯却不然。事物是个別的，但在詞之中却有共相；邏輯研究共相，而科学却只管使用它們並不加以討論。邏輯关心的是詞或概念，不是作为心理状态的詞或概念，而是作为含有意义的詞或概念。"人是一个种"不是一个邏輯命題，因为它需要关于人的一项知識。邏輯所論及的是头脑在其自身內部所构成的事物，这些事物若非通过理性的存在是不会存在的。一个概念是一个自然的符号，一个詞是一个約定的符号。我們必須把当作为一个事物而說的詞，和作为具有含义而使用的詞，划分开来。不然我們势将陷入謬誤，例如："人是一个种，苏格拉底是一个人，因而苏格拉底是一个种。"

指物的詞叫作第一意向詞(terms of first intention)，指詞的詞叫作第二意向詞(terms of second intention)，科学中的詞属于第一意向；邏輯中的詞則属于第二意向。形而上学的詞是比較特殊的，它們兼指第一意向詞所指的事物和第二意向詞所指的事物。我們只有六个形而上学的詞：存在、物、某物、一、眞实和善。[①] 这些詞都有一种特性，它們彼此都能互相表述。但是邏輯的探求也可以不必假借这些来进行。

所理解的是事物，不是由精神所产生的形式；形式不是被理

① 我不拟在此批評奥卡姆对于这些詞的用法。

解者而是借以理解事物者。在邏輯中，共相，只是些可以表述許多其他詞与概念的詞与概念。共相,类,种，都是第二意向詞，因而，不能意味着物。然而,因为"一和存在是可以互換的，若是一个共相存在,它应該是一,並且是一个个别物。一个共相只是許多事物的一个符号。关于这一点,奥卡姆贊同阿奎那,但反对阿威罗伊,阿維森納，和奥古斯丁派。他們二人认为只有个别的物，个别的精神，和理性的行为。阿奎那和奥卡姆二人固然承认先天共相(universale ante rem),但他們只用它来解释創世；在上帝創世之前上帝的头脑中必須先有共相。然而这却属于神学，不属于人类知識的解释，后者只与后天共相（universale post rem）有关。在解释人类知識的时候奥卡姆从来不认为共相是物。他說，苏格拉底类似柏拉图，但絕不是由于一个叫作类似性的第三物所使然。类似性是个第二意向詞,它存在于头脑之中(所有这一切都很好)。

按奥卡姆所述，有关未来的偶然性事物的命題，是还談不上是眞的或是伪的。他想把这种观点同神的全知調合在一起。他在这里,有如在别处一样,使邏輯自由独立于形而上学和神学之外。

奥卡姆議論中的某些例証可能有些用处。

他問:"按发生次序而言,最先为悟性所知者是否为个体。"

反面答案:悟性首次的和适当的对象是共相。

正面答案:感官的对象和悟性的对象是相同的,然而个体却是感官的第一对象。

因此,必須对这問題的意义加以陈述。(大概是因为这两种議論都很有力。)

他继續写道:"灵魂以外非为符号之物,首先被这种知識(也就是,被个体的知識)所理解,因为灵魂以外的一切都是个体,所以个体首先被认識。"

他继续说抽象的知识总是以“直观的”(即属于知觉的)知识为前提,而这种知识是由个体所引起的。

然后他列举了可能发生的四种疑问,并进行了解答。

他用一个肯定性回答为他原来的问题作出结论,但却附加说:“共相是按相应次第的[①]第一对象,而不是按发生次第的第一对象。”

这里牵涉到知觉是否为知识的来源,如果是,又到什么程度的问题。我们可以想起柏拉图在他的《泰阿泰德篇》中曾反对把知觉作为知识的这种定义。奥卡姆肯定是不知道《泰阿泰德篇》的,但若他知道的话,他就不会同意这本书。

对于“感性灵魂与智性灵魂在某一人中是否截然不同”的问题,他回答说他们不同,不过这是很难证明的。他的论证之一便是:我们的食欲可能希求一些为我们的悟性所拒绝的东西;因此食欲同悟性属于不同的事物。另外一项论证是感觉主观地存在于感性灵魂之中,但并不主观地存在于智性灵魂之中。再有:感性灵魂是扩展的和物质的,而智性灵魂却两种性质都不是。于此他提出了四种神学的反对论,[②]但他作了解答。奥卡姆对这个问题所持的见解,也许与人们所期待于他的有所不同。无论如何,他在把每个人的智力认为是属于各该人的,而不把它认为是非个人之物这一点上,是同意圣托马斯而反对阿威罗伊的。

由于主张逻辑和人类知识的钻研无需牵涉形而上学和神学,奥卡姆的著作鼓舞了科学研究。他说奥古斯丁主义者错在首先假

① “相应”原文为 adequation,意指,事物与思维的完全相应。——译者

② 例如:在基督受难日与复活节之间,基督的灵魂降入地狱,而他的身体却仍在亚利马太人约瑟的坟墓中。感性灵魂如与智性灵魂不同,基督的感性灵魂其间是在地狱中度过的呢,还是在坟墓中度过的呢?

定万物不可理解，人类沒有智力，然后再加上从无限来的一道光，借此使知識变为可能。在这点上，他是同意阿奎那的，但也各有强調，因为阿奎那主要是一个神学家，而奧卡姆在有关邏輯方面，却主要是一个俗世的哲学家。

他的治学态度給研究特殊問題的学者以自信，例如，欧利斯姆人尼古拉（死于公元 1382 年），他的直接追随者，曾鉆研过行星理論。这人在某种程度上，是哥白尼的先驅者；他提出了地球中心論和太阳中心論，並且說这两种理論都能解释在他所处时代里的所有事实，因而人們是无法在二者之間作出抉择的。

在奧卡姆的維廉以后再也沒有大經院哲学家了。下一个大哲学家的时代始于文艺复兴的后期。

第十五章 教皇制的衰落

公元十三世紀完成了一个哲学的、神学的、政治的、社会的伟大綜合。这一綜合是由于許多因素的結合徐緩地建立起来的。最初的因素是純粹希腊哲学，特别是毕达哥拉斯、巴門尼德、柏拉图、和亚里士多德等人的哲学。然后，由于亚历山大征服战爭的結果，大量地流入了东方的各种信仰。[1] 这些因素利用了奧尔弗斯教神秘信仰，改变了希腊語世界以及最后拉丁語世界的世界观。死而复活的神，意味着吃神肉的圣餐仪式，通过类似洗礼的某种仪式而进入一种新生命的重生等，逐漸变为异教罗馬世界大部地区中神学的一部分。在这些因素之上更結合了一种解脫肉体束縛的伦理，

① 参看庫蒙，《罗馬异教主义中的东方宗教》。

而这至少在理論上来讲是禁欲主义的。从叙利亚、埃及、巴比伦和波斯传来了与俗众分开的祭司制度，他們或多或少具有一些魔法，並能在政治上带来相应的影响。主要与信仰来世攸关的一些令人难忘的宗教仪式，也来自同一源泉。从波斯，特别传来了一种二元論，这种二元論，把世界看成两大陣营的一座修罗場，一个陣营是为阿呼拉·瑪滋达所統率的善，另一个陣营是为阿利曼所統率的悪。妖术的行使即是得助于阿利曼及其灵界的徒众。撒但是阿利曼的一种发展。

蛮族的观念与实践的流入和新柏拉图派哲学中的某些希腊因素綜合在一起了。在奥尔弗斯教，毕达哥拉斯主义，和柏拉图的某些部分著作中，希腊人发展了一些容易与东方观点相結合的观点。也許，这些观点正是在很久以前假借于东方的。异教哲学的发展到普罗提諾和蒲尔斐利时就終止了。

这些人的思想虽有浓厚的宗教色彩，但若不大加改造，却不足以兴起一种盛行于世的大众宗教。他們的哲学很难，无法为一般人所了解；他們的救世法对于一般大众也是过于偏重理智的。他們的保守思想促使他們維护希腊的传統宗教，但为了减輕其中的不道德因素，並与他們的哲学一神主义相調和，他們只好作出寓意的解释。希腊宗教終因无法和东方的諸教仪和諸神学相抗衡，而日趋于衰亡。預言家变得默然无声了，而祭司們又从未形成过一个强而有力的特殊阶层。因而复兴希腊宗教的企图带上了一种拟古主义的性格，而这种性格更賦予該企图以一定程度的懦怯性与衒学性，这在皇帝朱利安身上表现得特别显著。早在公元三世紀，人們已能預见某种亚洲宗教会要征服罗馬世界，不过在那时还併存着一些竞爭的宗教，看来它們也都好象有获胜的机会。

基督教集結了各个方面的有力因素。它从犹太人那里接受了

一本圣經，和一种认为其他所有宗教都是虚妄而邪恶的教义；但它却抛弃了犹太人的种族排他性和摩西律法中的种种不便。以后的犹太教已学着相信了死后的世界，但基督徒却給天堂，地獄，以及进入天堂和逃避地獄的方法，賦予一种新的确实性。复活节結合了犹太人的逾越节和异教徒对于复活之神的祭典。波斯人的二元論也被吸取了，但基督徒对其善原則的最終全能却給以更加坚定的确信，同时並附加了异教徒是撒但的門徒这样一項确信。起初基督徒在哲学上和在仪式上並非其对手的匹敌。但这些缺陷却逐步获得了改善。最初，哲学在半基督教的奈斯脫流斯教派中比在正統教派中更为进步；但自从欧利根以来，基督徒却借着修改新柏拉图主义发展了一种适用的哲学。初期基督徒間的仪式还是个不很明确的东西，但不管怎样，到了圣安布洛斯时代时它已經給人以很深刻的印象了。祭司的权能和其特殊地位本取法于东方，但借着統治方法而逐漸有所加强，在教会內部，这是多亏罗馬帝国的实踐的。旧約全书，神秘的諸宗教，希腊哲学，和罗馬行政方法都混合于天主教教会之內，它們結合在一起从而賦予教会一种以前任何社会組織所无法比拟的巨大力量。

西方教会，象古罗馬一样，发展虽然比較緩慢，却由一种共和制变成一种君主制。我們已看到教皇权柄成长的各个阶段，从大格雷高里，历經尼古拉一世，格雷高里七世，和尹諾森三世，直到霍恩施陶芬皇朝在规勒夫派和基伯林派战争中的最后敗績。与此同时，一向是奥古斯丁主义的，因而主要是柏拉图主义的，基督教哲学也由于同君士坦丁堡和回教徒的接触增加了新的因素。亚里士多德，在公元十三世紀时几乎已全部被西方所知晓，而且由于阿勒貝尔图斯·馬革努斯和托馬斯·阿奎那的影响，亚里士多德在学者的脑海里成了仅次于圣經和教会的最高权威。直到今日，在天主

教哲学家中，他仍然保持着这个地位。从基督教观点来看，我不能不认为:以亚里士多德来代替柏拉图和圣奥古斯丁是一项錯誤。从气质方面来讲柏拉图比亚里士多德更富于宗教性。而基督教神学从开始以来就适应于柏拉图主义。柏拉图教导說：知識不是知觉，而是一种回忆的幻觉;亚里士多德更多的是个經驗主义者，圣托馬斯，尽管不出于他的本意，却鋪平了从柏拉图主义的迷梦轉入科学观察的道路。

对于始自公元十四世紀中的天主教綜合体系的崩潰来說，一些外界的事件比哲学起着远为重大的作用。公元1204年拜占庭帝国为拉丁人所征服，並从此一直到公元1261年受到他們的統治;在此期間其政府的宗教是天主教，而不是希腊正教。公元1261年之后教皇失掉了君士坦丁堡，尽管公元1438年在費拉拉有过一度名义上的合并，但教皇却从来沒有收复該城。由于法兰西、英格兰等民族的君主政体的兴起，西方帝国(指神圣罗馬帝国—譯者)在与教皇的冲突中虽被挫敗，但結果並未給教会带来任何益处;教皇于公元十四世紀的大部分时期中在政治方面只是法兰西王掌握下的一个工具。比这些原因更为重要的一項即是，富商阶級的兴起和俗众知識的增进。这种情况都起始于意大利，直至公元十六世紀中叶为止，其发展經常是遙遙領先于西方其他地区的。公元十四世紀时，意大利北部諸城市比北方諸城市更为富庶;有学問的俗众，特别在法学和医学方面为数日益增多。这些城市具有一种独立自主的精神，由于皇帝在现时已不足为患，于是它們便易于起而反抗教皇了。尽管程度上較差，但这同一运动也还存在于其他地方。弗兰德斯繁荣起来了;汉撒諸城市也不居后。在英格兰，羊毛貿易成为它的一項財源。在这期間里，堪称广义的民主傾向是十分强大的，但民族主义傾向却較此更为强大。教廷已然变得很世

俗化，大体上表现为一个稅收机构，征收大部分国家願意保留于其国內的巨額稅收。教皇已不再享有或不配享有那种給予他們权柄的道德威望。以前圣弗兰西斯曾經能够和尹諾森三世以及格雷高里九世和平共事，但公元十四世紀中一些至为热誠的人們却被迫与教廷进行了斗爭。

然而，在本世紀初叶，这些使教廷衰落的原因还不很明显。鮑尼法斯八世在兀納姆·傘克塔姆教令(Bull Unam Sanctam)中提出了以前任何教皇从未提过的极端要求。他于公元1300年，創立了大赦年制度，凡到罗馬来游历，並在此举行某种仪式的天主教徒都可获得大赦。这事給教廷的金庫以及罗馬市民的衣袋带来了巨額的錢財。原先规定每百年举行一次大赦年祭典，其后終因利潤巨大而縮短为每五十年举行一次，以后又縮短至二十五年，並从此一直传到现代。公元1300年的即第一次大赦年祭典，可視为教皇成功的极点，同时，为了方便起见也可以把这个日期当作教廷开始衰落的日期。

鮑尼法斯八世是个意大利人，生于阿納格尼，当他在英格兰时，他曾替教皇援助英王亨利三世征討叛乱諸侯而被幽囚于伦敦塔中。公元1267年他受到亨利之子即以后的爱德华一世的解救。在他所处的时期里教会內部已然出现了一个强力的法兰西派，而他的被选就曾遭到法兰西籍紅衣主教們的反对。关于国王是否有权对法兰西籍僧侣征稅的問題，他与法兰西王腓力浦四世之間有过激烈的冲突。鮑尼法斯經常援用亲属同时又貪得无饜；因此，他願意尽多地掌握一些經济来源。他被人指控为异端一事可能是公道的；他似乎是个阿弗罗埃斯主义者而且不相信灵魂不死。他和法兰西王构怨很深。因而导致后者企图通过全教会議把他废黜，而去派兵捉拿他。他在阿納格尼被人捕获了，但事后却逃往罗馬，

並歿于該地。此后許久再也沒有一个教皇胆敢冒险敌对法兰西王了。

在一段短暫的过渡統治之后，紅衣主教們于公元1305年选立了博尔多的大主教为教皇，号称克萊門特五世。他是一个戛斯坎尼人，並在教会內一貫代表着法兰西派，在他作教皇的任期中他从来沒有去过意大利。他在里昂接受加冕礼，並在公元1309年定居于阿維农，此后教皇們继續留住在这里約达七十年之久。教皇克萊門特五世曾借反对圣殿騎士团时和法兰西王所采取的共同行动，而大肆宣揚他和法兰西王的結盟。双方都需要錢財，教皇方面是为了慣于宠幸私人和私党，腓力浦方面則是为了同英格兰作战，鎮压弗兰德斯人的叛乱，和維持日益增强的政府。在他掠夺了伦巴底人銀行主之后，又"在商业所能容許的范围内"迫害了犹太人。他发现圣殿騎士团不仅是些銀行家，而且在法兰西境內拥有巨大的地产，同时这些地产若借教皇的支援，是可由他攫取的。于是国王与教皇商定首先由教会揭发圣殿騎士团业經陷入了异端；然后再由国王和教皇合伙瓜分这些赃物。在公元1307年某一既定的日期，法兰西境内所有首要圣殿騎士团分子都遭到了逮捕；他們全都必須回答一連串事前拟好了的誘导訊問，在严刑拷打下，他們招认他們礼拜过撒但和犯有其他种种丑行；公元1313年，教皇終于下令鎮压了該騎士团，並沒收了其所有的財产。关于这个案件亨利·C. 李在他的《异端裁判史》中叙述得最好。經过綿密的調查之后，他在书中作出了以下的結論：指控圣殿騎士团的罪名是全然沒有根据的。

在整个圣殿騎士团事件中，教皇与国王在經济利益上是一致的。然而，在基督教世界的大部分地区中，在大多数情况下，两者之間的利益却是冲突的。鮑尼法斯八世期間，腓力四世为征税与

教皇发生爭执时曾得到各阶层人民甚至僧侶阶級的支持。当教皇在政治上屈从法兰西时，一些仇視法兰西国王的君主們也必然要仇視教皇。这曾导致了皇帝对奥卡姆的維廉以及巴都阿人馬西哥利欧的庇护；並在稍后的时代中，引起刚特人約翰来保护威克利夫。

总地来說，主教們在这时已完全服从了教皇；而实际为他所任命的主教，在比例数上也日益增多了。修道院性质的諸教团与多米尼克教团也同样恭順，只有弗兰西斯教团仍旧保有某种程度上的独立精神。这曾导致他們与教皇約翰二十二世之間发生了一場冲突，关于这次事件我們在論及奥卡姆的維廉时已經讲过了。在冲突期間，馬西哥利欧劝皇帝进攻罗馬。罗馬群众为皇帝加了皇冠，同时在群众宣布废黜約翰二十二世之后还选出了一个弗兰西斯教团派的敌对教皇。所有这些事除去普遍地削弱了人們对教廷的尊敬之外，实未产生其他任何影响。

反对教廷統治的叛乱，随着不同的地区采取了不同的形式。有时它同君主专治的国家主义相結合，有时它同清教徒对教廷因腐敗和世俗而产生的嫌恶相結合。在罗馬本城，这种叛乱与拟古主义的民主主义結合在一起。克萊門特六世（公元1342—1352）时，罗馬在一个杰出的人物，克拉・底・李恩济領导下，曾一度寻求脫离这个长期远住别地的教皇統治。罗馬不仅苦于教皇統治，同时也苦于公元十世紀中那些继續进行騷乱，降低了教廷威信的地方貴族們。誠然，教皇之所以逃往阿維农，一部分原因也还是为了逃避这些目无法紀的罗馬貴族。李恩济是个酒館老板的儿子，最初他只反抗貴族，並为此得到了教皇的支持。他曾鼓起群众巨大的热情，以致吓得貴族們紛紛逃跑（公元1347年）。詩人佩脫拉克很欽佩他並为他写了一首頌歌，鼓舞他来继續他那伟大崇高

的事业。他取得了护民官的称号，並宣布了罗馬人对神圣罗馬帝国的主权。他似曾以民主主义的方式来理解这种主权，因为他曾从意大利各城中召集代表組成了一种議会。然而胜利却給了他一种妄自尊大的幻想。这次有如在其他許多次时一样，出现了两个帝国皇位的竞爭者。李恩济召集他們二人和諸选帝侯前来在他面前解决这个問題。这自然促使两个帝位候选人，連同教皇起而反对他，因为教皇认为这类事情是应該由他宣布判决的。李恩济被教皇逮捕了(公元 1352 年)，入獄二年，直到克萊門特六世死去时才获得释放。然后他又返回罗馬，並在那里重新当了几个月的权。然而，这次他的声望却很短暫，最后，他遭到了暴徒的杀害。拜伦象佩脫拉克一样，也曾写过頌揚他的詩篇。

很明显，假如教廷想有效地保持天主教会的首要地位，那末它必須重返罗馬，脫开法兰西的羈絆。此外英法战爭——法兰西在战爭中数遭惨敗——已使得法兰西沒有安全可言。所以烏尔班五世于公元 1367 年迁回罗馬；但意大利政治对他来說是过于复杂了，于是他在临死不久之前，再度返回阿維农。继任的教皇格雷高里十一世为人較为果断。对于法兰西教廷的怀恨迫使許多意大利城市，特别是弗罗棱斯极端敌視教皇，于是格雷高里乃借着重返罗馬，並反对法兰西籍紅衣主教等手段不遺余力地挽救这种局面。虽系如此，在他临死的时候大主教团内的法兰西派与罗馬派也还是不能协調。依照罗馬派的意願，意大利人，巴尔特洛苗•頗利格納諾当选为教皇号称烏尔班六世。但有些紅衣主教却宣布頗利格納諾的选出违背教规，並选出法兰西派日内瓦人罗伯特号称克萊門特七世住在阿維农。

这样便开始了历时达四十年之久的大分裂。法兰西当然承认了阿維农的教皇，而法兰西的敌对国家則承认罗馬的教皇。苏格

兰是英格兰的敌国，而英格兰又是法兰西的敌国；因此，苏格兰承认了阿維农的教皇。每个教皇都从他自己的党派里遴选紅衣主教們，每当一个派别的教皇死去，他的紅衣主教們便迅速地选立另一个教皇来继任。因而，除非行使一种駕乎双方教皇之上的权力实无从根治这种分裂。二者之中的一个显然必須是合法的，因此，我們必須找出一个駕乎合法教皇之上的权力。唯一的解决办法就在于召开一个全教会議，在盖森領导下的巴黎大学发展了一种授予全教会議动議权的新理論。俗界統治者們支持这种理論，因为教会分裂对他們是不便的。公元1409年，終于在比薩召集了一次会議。然而这次会議却失敗得令人好笑。它以异端和分裂罪名宣布两位教皇同时废黜，並另外选出一个第三者，这个教皇随即死去；但他的紅衣主教們却又选立了一个前海盜，巴勒达撒瑞·寇撒作为他的继承人，号称約翰二十三世。这样一来，結果便出现了三个教皇而不仅是有两个了，全教会議选出的教皇是个臭名远揚的恶汉。于是这时的情况竟显得比以前任何时代更加沒有希望了。

然而会議运动的支持者並未罢休。公元1414年在康斯坦斯召集了一次新会議，采取了积极行动。它首先宣布教皇无权解散会議，在某些方面还必須服从这种会議。会議更决定未来的教皇必須每七年召集一次全教会議。会議废黜了教皇約翰二十三世，並劝使当时的罗馬教皇辞职。阿維农的教皇拒絕辞职，他死后在阿拉貢王主使下又选出了一位继任者。但这时正处于英格兰摆布之下的法兰西却拒絕承认他。此后他的党徒日漸衰微下去，終于不复存在了。这样，由全教会議所选任的教皇終于沒遭到任何反对，該教皇是在公元1417年选出的，号称馬丁五世。

这些措施是令人贊許的，但在对待威克利夫的波希米亚門徒、

赫斯时却不如此。赫斯被带到康斯坦斯之前曾得到人身安全的諾言，但在到达該地之后，却被定了罪和受到火刑。威克利夫原系善終，但会議却下令掘出他的骸骨加以焚毁。会議运动的支持者們是急于摆脫违背正統教义的任何嫌疑的。

康斯坦斯全教会議挽救了分裂，但它却想作更多的事，並以一个君主立宪体制来代替教皇专政。馬丁五世在当选之先許下很多諾言；有些他遵守了，有些他破坏了。他同意每七年召集一次全教会議的教令，並一貫严格地遵守着它。康斯坦斯宗教会議于公元1417年解散，一个新会議——事后証明並不重要——召开于公元1424年；以后，即公元1431年，在巴澤尔召开了另一次会議。馬丁五世适在这时死去，他的继承人尤金尼烏斯四世于整个任期中一直和那些掌握会議的革新家进行着激烈的斗爭。他解散了会議，但会議却拒不承认这种解散；公元1433年他曾让步过一段时期。但在公元1437年又重新下令解散它。虽然如此，会議却一直进行到公元1448年，这时教皇获致全胜一事已为众所周知了。公元1439年会議因宣布废黜馬丁五世另外选立一位敌对教皇（历史上最后的一个）而失去了輿論的同情。但这人却几乎随即辞职。同年尤金尼烏斯四世在費拉拉另自召开了一个会議，並借此抬高了他的威信。那里的希腊教会因过分恐惧土耳其人，而向罗馬作出名义上的归順。这样一来教廷在政治上声势大振，但同时它的道德威望却大大地削弱了。

威克利夫（大約公元1320—1384）以其生平和学說，說明了十四世紀教廷权威的衰落。他和以前的經院学者不同，既非修道僧，又非托鉢僧，而是一个俗世的祭司。他在牛津享有盛名，並于公元1372年获得了牛津神学博士学位。他在巴里欧学院当过短期的院长。他是最后一位重要的牛津經院学者。作为一个哲学家，他

不是进步的；他是个实在論者，与其說是个亚里士多德主义者毋宁說是个柏拉图主义者。他不同意某些人的主张，而认为上帝的命令不是恣意的；現实世界並非諸可能世界中的一个，而是一个唯一可能的世界，因为上帝是有选择最善的义务的。使他成为一个有趣人物的並不在于这些事，同时他对这些事也似乎不大感觉兴趣。因为他竟从牛津大学引退为一个乡間教士。在他生涯最后的十年中，他当了敕命路特渥尔兹教区的祭司，然而他却继續在牛津大学讲学。

威克利夫的思想发展得异常緩慢，这是令人注意的。公元1372年，在他五十岁或五十多岁的那年还信奉着正統教义；但在这个年代以后，很明显，他却变成了一个异端。他所以信奉异端則似乎完全出于道义感的迫使——他对穷人的同情，和他对富有世俗僧侶的嫌恶。起初，他对教廷的攻击只限于政治和道德方面而不涉及教义方面；只是由于被迫，他才逐漸地走上了更加广泛的反抗道路。

威克利夫之脫离正統教义，始于公元1376年在牛津所作的一系列讲义“論公民統治权”。他提出只有正义才配享有統治权与財产权；不义的僧侶是沒有这些权益的；至于一个教士应否保留其財产則必須由俗界政权来决定。他更进一步地教导說財产是罪的結果，基督和信徒們沒有財产，因此，僧侶也应該无产。这些教义触犯了托鉢僧以外的所有教士。英格兰政府却欢迎这些教义，因为教皇經常从英格兰調走巨額的貢賦，而这种不贊成从英格兰送金錢給教皇的教义是对政府有利的。这种情况特别在教皇屈从法兰西，而英格兰又同法兰西交战时显得更为突出。理查二世(Richard II)幼年时代的当权者，刚特人約翰尽久地照拂了威克利夫。与此相反，格雷高里九世却譴責了威克利夫讲学論著中存在的十八种

論点，指控这些論点导源于巴都阿人馬西哥利欧。威克利夫被召往一个由主教們組成的法庭上受审，然而女皇和暴民却保护了他，同时牛津大学也拒不承认教皇对該大学教师有司法权。（英格兰各大学甚至在那些年代中，就相信应有学术的自由。）

公元1378—1379年間，威克利夫继續写作了一些学术性的論著，他主张国王是上帝的代理者，而主教是应該服从国王的。及至大分裂到来以后，他更变本加厉地为教皇打上敌基督者的烙印，又說承认君士坦丁的賜予一事使得以后的历代教皇都成为叛教者。他把拉丁文圣經譯成英文；並以俗界僧众建立了"貧苦祭司"僧团。（他因这項措施終于得罪了托鉢僧。）他派遣"貧苦祭司"作巡迴传道士，着重在貧民中进行传道工作。最后，当他攻击祭司权时，他进而否认了化体說，把化体說称作一桩欺騙和瀆神的蠢事。在这一点上刚特人約翰曾下令命他緘口。

公元1381年瓦特·泰勒所領导的农民起义，使威克利夫陷入更加困难的处境。我們虽然沒有証据說明他积极地鼓动过这次起义，但他却和在类似事件中的路德有所不同，他曾避免譴責起义。起义軍中的一个領袖，約翰·鮑勒，这个社会主义的，被人剝夺了僧职的祭司曾贊揚过威克利夫，这事曾使得威克利夫十分困窘。約翰·鮑勒早在公元1366年遭到了破門处分，但这时威克利夫仍在信奉正統教义。因此我們可以設想約翰·鮑勒必定是独自形成了自己的见解的。威克利夫的共产主义的见解，虽然无可置疑地受到了"貧苦祭司"的传播，但他这些见解都是用拉丁文写的，所以一般农民是无法直接讀懂的。

令人惊訝的是威克利夫並沒有因为他的见解和民主活动而遭到更多的灾难。牛津大学尽量地保卫他抗击那些主教們。当英国貴族院譴責他的巡迴传教士的时候，众議院則拒不同意。无可置

疑，假使他活得再长些，纠纷是会要积累起来的，但截至他在公元1384年死去时为止他总算还沒有被正式判罪。他死在路特渥尔兹并埋葬在那里。直到康斯坦斯全教会议下令掘出他的骸骨并加以焚毁时为止，他的遗体一向在这里安眠。

他的英格兰追随者们罗拉德派，遭到了残酷的迫害并在实际上已经完全复灭。但由于理查二世的皇后是波希米亚人关系，他的学说得以在波希米亚流传。赫斯便是他此地的门徒；尽管在波希米亚也有迫害，他们却一直延续到宗教改革时期为止。在英格兰这些人虽被迫转入地下但反对教廷的思想却依然深入人心，因此，为新教的成长准备了滋生的土壤。

公元十五世纪中，除了教廷的衰落以外还有其他种种原因引起了政治文化的迅速变化。火药消灭了封建贵族而巩固了中央集权政治。在法兰西和英格兰，路易十一世和爱德华四世各自团结了国内富裕中产阶级，这些人帮助他们平定了贵族政治的无政府状态。意大利在公元十五世纪末年以前几乎一直未曾受到北方军队的骚扰，在经济和文化方面取得了迅速的发展。新文化在本质上是异教性质的，它仰慕希腊，罗马，和蔑视中世纪。建筑和文学风格效仿着古代的典型。当君士坦丁堡，这个古代最后的残余，被土耳其人攻陷后，逃往意大利的希腊难民曾受到人文学者的欢迎。瓦斯寇·达·伽马，和哥伦布扩大了世界，而哥白尼扩大了天界。君士坦丁的赐予被斥为无稽之谈，受尽了学者们的嘲笑。由于拜占庭人的协助人们逐渐直接地通晓了柏拉图，不再仅凭新柏拉图主义者及奥古斯丁的第二手资料了。人间寰宇不再是一个泪之谷，一个在朝圣途中走向彼岸世界的处所，而是一个提供异教快乐，名誉，美丽，和冒险机会的地方了。历经数世纪之久的禁欲主义被人遗忘于艺术，诗歌，和快乐的喧嚣中。当真，就在意大利，中

世纪也还是经历了一场斗争才死去的；萨万纳罗拉和列奥纳都两人是于同年出生的。但在大体上来说，旧的恐怖，已吓不得人了，精神的新的自由已显得如醉如狂。这种陶醉未能持久，但在当前它却消除了恐惧。就在这快乐的解放时刻中，诞生了近代的世界。

本书卷一，古代哲学部分是何兆武译；
卷二，天主教哲学部分是李约瑟译。